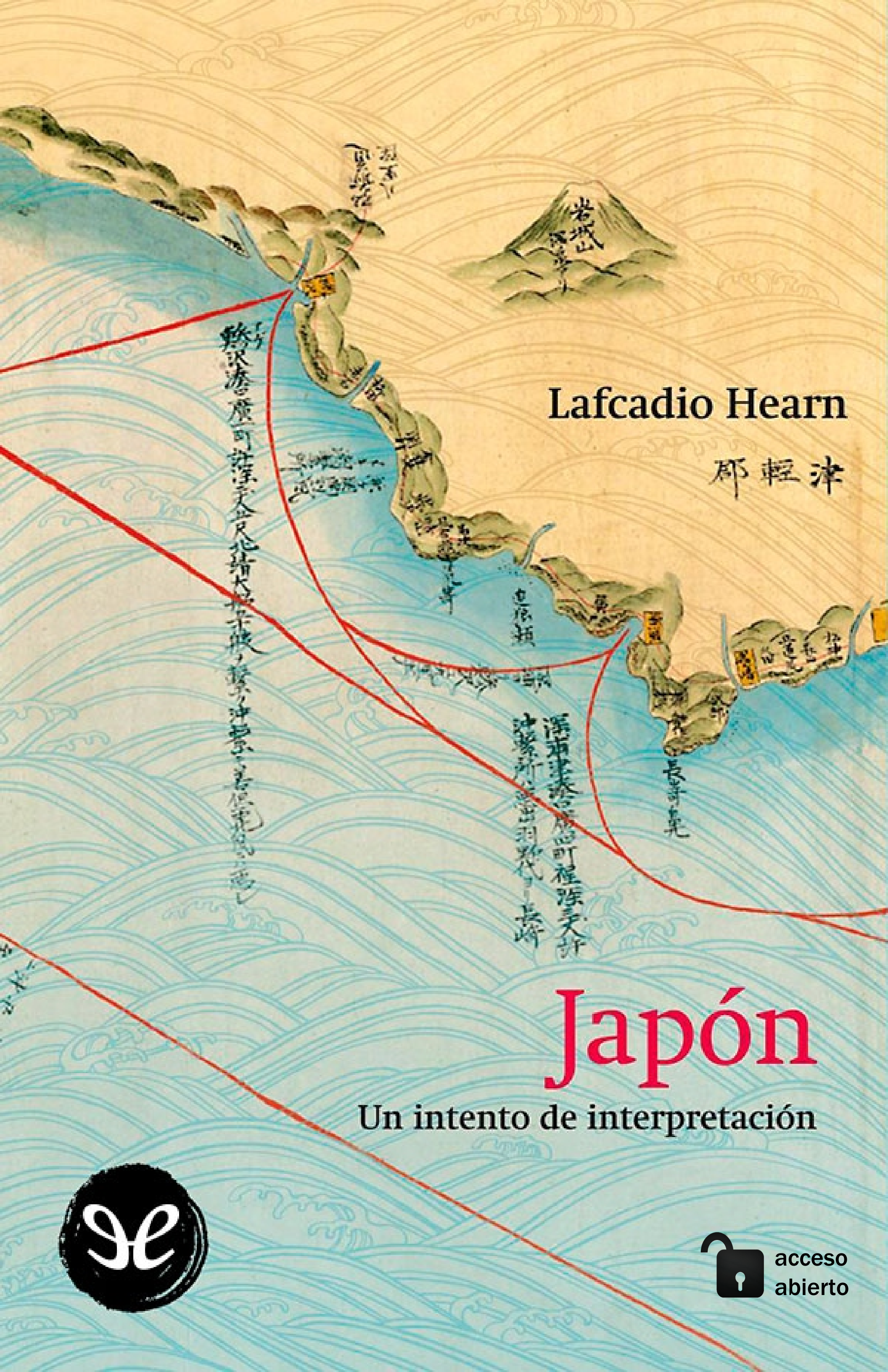

Lafcadio Hearn
Japón
Un intento de interpretación
acceso
abierto

Lafcadio Hearn ofrece su visión más íntima y personal del Japón tradicional, un Japón que conoció de primera mano y por el que quedó hondamente impresionado. A través de sus páginas, Hearn sumerge al lector en un mundo repleto de sutiles matices y de utópica belleza; un mundo que le sedujo y al que consideró un paraíso moral, una verdadera Arcadia. Fascinado por la idiosincrasia japonesa, Hearn desgrana con precisión la naturaleza social y moral de un pueblo al que admiró y amó, convirtiéndose en privilegiado intérprete entre Japón y Occidente, y desvela los lugares más recónditos del alma japonesa.

Escrito en 1904, *Japón, un intento de interpretación*, posee hoy día, a principios del siglo XXI, una validez sorprendente, pues la esencia del pueblo japonés está tan profundamente arraigada que permanece a pesar de los siglos y los avances tecnológicos. Conocer esa esencia indeleble ayuda a comprender el devenir de la peculiar historia nipona y de los cambios sociales que se han ido produciendo. Con su habitual estilo sencillo y directo, Hearn nos da las claves para comprender una mentalidad tan opuesta a la nuestra como es la japonesa.

Lafcadio Hearn llegó a Japón en una mañana de primavera del año 1890. Desde aquel preciso instante, el país exótico y misterioso que se presentaba ante él cautivó su hasta entonces desarraigado espíritu. El escritor y periodista que se sentía extranjero en todas partes se vio por fin capaz de formar un hogar, algo que nunca había tenido. Adoptaría un nuevo nombre, Koizumi Yakumo (小泉八雲), y se convertiría en uno de los más insignes y respetados analistas de la cultura japonesa.

Esta obra, concluida pocos meses antes de su fallecimiento, es un ensayo en el que el autor intenta interpretar diversos aspectos culturales de ese país que comenzaba a mostrarse ante el resto del

mundo, durante aquellas décadas de finales del siglo XIX y primeros años del XX. Una obra escrita con maestría, de rápida lectura y profunda a un mismo tiempo, por la notable carga emocional que el autor supo imprimir en sus líneas. Sin duda una excelente manera de acercarse a Japón… y de sentirlo.



Lafcadio Hearn

JAPÓN

Un intento de interpretación

ePub r1.0
Titivillus 04.07.2019

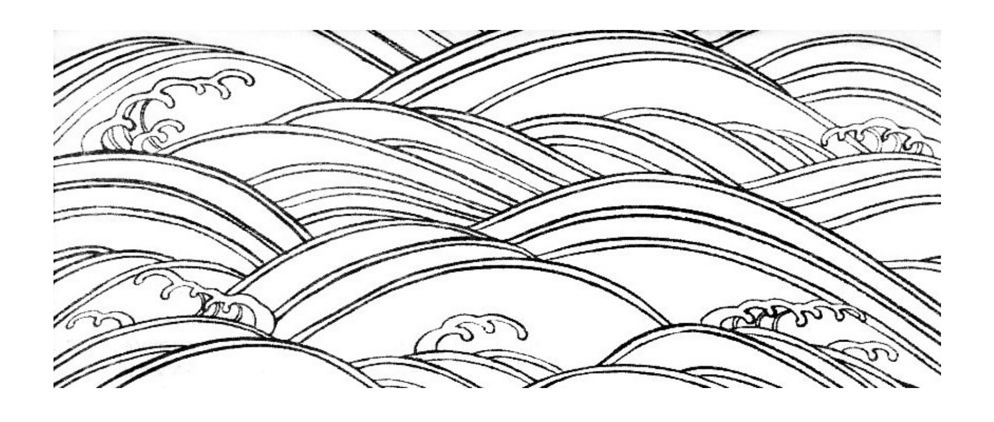
Título original: *Japan: An Attempt at Interpretation*
Lafcadio Hearn, 1904
Traducción: Marián Bango Amorín
Prólogo: Alberto Allende Fernández

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1





Índice de contenido



Prólogo

La obra de Lafcadio Hearn ha sido leída, analizada y apreciada en innumerables ocasiones, y lo cierto es que aún se le sigue considerando como el mejor intérprete entre el mundo tradicional japonés y Occidente. ¿Cuáles pueden ser los factores que influyen en tan positiva valoración? La sensibilidad con la que escribió acerca de las costumbres y de los viejos cuentos populares, su capacidad para percibir los diferentes matices de un pueblo tan distinto a lo que había conocido, así como el hecho de acabar aceptando a Japón como su nueva y última patria, al final de un largo camino de desarraigo, bien podrían ser los elementos fundamentales, los factores que explican dicha valoración. Lafcadio Hearn se considera de este modo como el extranjero que mejor ha entendido la cultura tradicional japonesa.

Pero para comprender la obra de Hearn en toda su profundidad, se hace necesario el conocer la trayectoria vital del autor. Sus orígenes, su infancia, sus diferentes trabajos y los lugares dónde los desempeñó, su búsqueda de un lugar en el que poder establecer un hogar, lejos de sus demonios personales, resultan un camino apasionante de recorrer para aquel que quiera conocer más

sobre la vida de este escritor. Vida comparable, por otro lado, a las de algunos de sus colegas de aquellas características décadas de finales del siglo XIX y principios del XX, los años de una férrea y encorsetada moral burguesa, del positivismo científico y del colonialismo. Nombres como Robert Louis Stevenson (1850-1894), con su vinculación a los mares del sur; el explorador Richard Francis Burton (1821-1890) y sus ansias por conocer otros mundos y culturas; Herbert George Wells (1866-1946), preocupado por la realidad social que lo rodeaba, opuesto al imperialismo y a la rígida sociedad victoriana; Joseph Conrad (1857-1924), cuyos viajes a través de los mares inspiraron sus obras y que denunció los abusos del colonialismo en África; Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) y sus críticas al cientificismo y al mecanizado mundo moderno de aquel periodo, frente a las virtudes de épocas pasadas; o el atormentado Edgar Allan Poe (1809-1849), son solo algunos ejemplos de los diferentes autores que surgieron en esta época, viajeros y curiosos exploradores de otras realidades algunos de ellos, y dotados en mayor o menor medida de un cierto tono de inconformismo frente a muchas de las convenciones de su tiempo. Buena parte de las características que podemos observar en estos escritores, las encontramos en Lafcadio Hearn, un hombre abandonado por su familia y desubicado en casi todas partes, ya que nunca se había sentido integrado en la sociedad que lo había visto evolucionar personal y profesionalmente. Pero demos un breve paseo por su interesante biografía, para ver dichas similitudes con aquellos escritores y las posibles razones de su soledad.

Patricio Lafcadio Hearn nace en la isla griega de Leucada, una mañana del 27 de junio del año 1850. Su padre, Charles Hearn, era un cirujano irlandés del ejército británico de ocupación del que por entonces era el protectorado de las Islas Jónicas. Su madre, una hermosa joven griega de la isla de Citera, se llamaba Rosa Antonia Kassimati. Ambos se conocieron en Leucada, tras lo cual contrajeron matrimonio y tuvieron a su hijo, que llevaría el nom-

bre de la isla que lo vio nacer. Destinado pocos meses después su padre a las Indias Occidentales, enviaría a su mujer y a su pequeño vástago a Irlanda, para que su familia se encargase de cuidarlos en su ausencia. Pero la convivencia no resultó sencilla para una extranjera y su hijo, sin apenas conocimiento del idioma y con una religión y cultura distinta a la de las dos mujeres mayores que debían encargarse de su cuidado, la madre de Charles Hearn y una tía soltera. El regreso de su marido no alivió la situación de Rosa, sino que la complicó aún más, ya que la relación del matrimonio comenzó a deteriorarse considerablemente. La separación acabó por producirse y la madre de Lafcadio regresó a su país, dejando a su hijo con la única mujer que había sido benevolente con ella, Sarah Brenane, otra tía de Charles que se había convertido al catolicismo por influencia de su marido, ya fallecido por aquel entonces. Por su parte, el propio Charles se casaría de nuevo con una joven viuda, Alicia Crawford, y se marcharía con ella y sus dos hijas a su nuevo destino, la India. Con tan solo seis años, el pequeño Lafcadio había sido abandonado por sus padres.

Su tía-abuela Sarah era una mujer extremadamente religiosa y desde bien temprano comienza a educar a Lafcadio en el temor a Dios. El niño, abandonado por sus progenitores y criado en un ambiente opresivo, desarrolla un fuerte miedo a la oscuridad y empieza a imaginar fantasmas y trasgos a su alrededor, criaturas que ya siendo adulto reflejaría en muchas de sus historias. Por otro lado, los libros de la biblioteca se convertirán en su refugio, sintiéndose fascinado por las imágenes de los mitos griegos. Dioses, sirenas, dríadas, faunos, centauros, musas… criaturas fantásticas que se opondrán a las imágenes de la religión cristiana, a la que cada vez rechazaría más.

Aparece por aquellos años en sus vidas Henry Molineux, un joven pariente de su tía-abuela, cuyos intereses en la fortuna de la mujer chocan con la presencia del por entonces niño Lafcadio. Este último será enviado con trece años a estudiar a la prestigiosa

Escuela Católica de Saint Cuthbert, Ushaw, situada al oeste de Durham, en Inglaterra. Allí desarrollaría aún más su gusto por la lectura y por las historias fantásticas, aspecto que definirá buena parte de su obra. En este internado, contando con dieciséis años de edad, perdería en un accidente la visión del ojo izquierdo. Ese mismo año su padre, que regresaba de la India con su nueva familia, moriría durante el trayecto por efecto de unas fiebres. Posteriormente su tía-abuela lo enviaría a un internado en Francia, donde permanecería dos años más. Tras esta maniobra estaba Henry Molineux y su esposa Agnes, que pretendían mantener lejos de la anciana mujer a su sobrino-nieto. Aunque diplomático en sus cartas y en su comportamiento, a Lafcadio no se le escapaban las intenciones de aquel tío lejano que poco a poco lo estaba separando de la que era su única familia. Y acabaría por conseguirlo. En 1868 los negocios de Molineux, en los que este había invertido buena parte de la fortuna de la tía Sarah, cayeron en bancarrota y Lafcadio tuvo que dejar sus estudios. Es entonces cuando le llega una carta de Molineux en la que le sugiere que viaje a los Estados Unidos, concretamente a Cincinnati, Ohio, y que allí se acoja a la protección de un cuñado suyo. Sin apenas equipaje y recursos, Lafcadio parte hacia una nueva vida.

Sin embargo, la llegada a Norteamérica no fue en absoluto sencilla. La ayuda prometida se redujo a un puñado de dólares y una total indiferencia, y el joven irlandés, ciego de un ojo, delgado por el hambre y sin apenas equipaje, tuvo que malvivir en las calles, realizando un buen número de trabajos que apenas le permitían subsistir. Fueron años duros, llenos de necesidades.

Es entonces cuando conoce al que será uno de sus mejores amigos, Henry Watkin, un inglés asentado en Cincinnati dueño de una imprenta en la que emplearía al joven Lafcadio. Hombre comprometido con la causa del Socialismo Utópico, Watkin era un buen conocedor de las obras de autores cooperativistas como Robert Owen o Charles Fourier, además de las obras de filósofos

como Hegel o Kant. Con él compartiría horas y horas de charlas en las que, además de estos temas, hablarían de las fantásticas historias de Edgar Allan Poe. Durante estos años, Lafcadio desarrollaría plenamente su vocación de escritor, comenzando a desempeñar trabajos como periodista con modestas publicaciones que poco a poco le irían dando cierto prestigio. Finalmente, conseguiría emplearse como reportero del *Cincinnati Daily Enquirer*, donde trabajaría durante tres años, merced a su sobresaliente capacidad para la escritura. En dicha publicación contaría con cierta libertad creativa, lo que le permitiría elaborar artículos de considerable valía que le otorgarían fama como uno de los mejores redactores del periódico. También durante estos años trabajó en diversas traducciones y relatos con tintes románticos y oscuros, además de proseguir su formación a través de la lectura de las múltiples obras que caían en sus manos y una atenta observación del entorno que lo rodeaba, mostrando una especial predilección por temas relacionados con las costumbres raciales y el folclore de los diferentes grupos sociales que podía encontrar en las calles de Cincinnati. Es en este periodo de su vida cuando conoce a una hermosa mulata llamada Alethea Foley, con quien Lafcadio se casará, a pesar del rechazo social a este tipo de uniones, el 14 de junio de 1874. Sin embargo, la pareja no acabó por entenderse y la relación duró tan solo tres años, al término de los cuales se separaron. Este matrimonio supuso también la pérdida de su trabajo en el *Cincinnati Daily Enquirer*, si bien pocos días después ingresaría en la plantilla de reporteros de la competencia, el *Cincinnati Commercial*.

En el otoño de 1877 Lafcadio abandona Ohio para establecerse en Nueva Orleans. Tras unos primeros trabajos para el *Comercial* y para otro periódico, el *Daily City Item*, acabaría escribiendo durante casi una década para el *Times-Democrat*, residiendo en aquella ciudad que acabó por fascinar al autor. La belleza tropical de sus calles y su ambiente cosmopolita, lleno de influencias de

otras razas y culturas, despertaron sus emociones e inspiraron una serie de obras de muy variadas naturalezas. Destacarán sus escritos sobre la cultura criolla, en especial los que tratan sobre la cocina o el enigmático *vudú*. Es durante este periodo cuando publicará varias obras que le otorgarán cierta fama como escritor. Sus artículos acerca de aspectos de Nueva Orleans para medios nacionales como el *Harper's Weekly* aportaron una original y exótica visión de la ciudad al resto del país, hecho que aún hoy es recordado y estudiado. Sin duda, Lafcadio Hearn es uno de los autores más representativos de todos los que han escrito sobre Nueva Orleans y su particular entramado cultural.

En 1887 viaja a las Antillas como corresponsal de la *Harper's Magazine*. Durante dos años permanece en el Caribe, continuando con su labor creativa. Pero pronto se cansaría del clima tropical y acabaría regresando a los Estados Unidos, concretamente a Nueva York, donde residirá durante los siguientes seis meses, al término de los cuales acabaría aceptando una oferta de trabajo que supondría un hito en su azarosa vida. La *Harper's Magazine* le ofrecía viajar como su corresponsal a Japón, junto a uno de sus ilustradores, para realizar diversos escritos sobre el lejano y exótico país oriental.

El 4 de abril de 1890, Lafcadio Hearn llegaba al puerto de Yokohama en el buque Abyssinia. El escritor quedó fascinado ante la visión de lo que pronto consideró un paraíso ajeno al constante fluir del tiempo; un lugar imbuido de magia y dotado de una fabulosa belleza, que se mostraba en todo su esplendor en aquellos meses de primavera, la época de la floración de los cerezos. Sin embargo, pronto se quedaría sin trabajo, ya que su relación con el redactor jefe de la *Harper's Magazine*, Henry Alden, no era buena, lo que motivó su ruptura con la publicación ante las primeras exigencias de este. Se ocasionó así una situación que por desgracia Lafcadio conocía muy bien. Se encontraba de nuevo en un lugar desconocido, solo y sin apenas dinero, demasiado lejos de los Es-

tados Unidos o Europa como para pensar en el regreso a corto plazo. Es entonces cuando acude al profesor de la Universidad Imperial de Tokio Basil Hall Chamberlain, un reconocido analista de la cultura japonesa para el que tenía una carta de recomendación. Gracias a la intercesión de este último, Lafcadio conseguirá un puesto como profesor de inglés en la modesta población de Matsue, situada en la costa oeste de Japón, en la prefectura de Shimane. Poco después se casaría con Koizumi Setsu, una joven de una familia samurái local venida a menos tras la caída del régimen feudal que hasta entonces había imperado bajo la sombra del Shogunato. Lo que en principio se originó como una relación de intereses, ya que se trataba de un matrimonio de conveniencia generado por las carencias económicas de la familia de ella y la necesidad de compañía y orden sentimental de él, acabó por ser la relación que concedería a Lafcadio la verdadera calidez de un hogar y una familia, ya que Koizumi Setsu llegaría a darle tres hijos varones y una niña. Poco después acabaría adoptando la nacionalidad japonesa y, con ella, el nombre por el que será más conocido en Japón, Koizumi Yakumo (小泉八雲). Quince meses después, corriendo ya el año 1891, consigue una plaza como profesor en la Escuela de Enseñanza Media de Kumamoto, en Kyushu. Allí permanecería durante los siguientes tres años, dedicado al desarrollo de su profesión, a su vida familiar y a su pasión, la escritura. En octubre del año 1894 recibió una oferta de trabajo del periódico editado en inglés *Kobe Chronicle*, oferta que aceptaría y que significaría su regreso al periodismo. Sin embargo, sus problemas de visión se agravarían considerablemente. El esfuerzo al que sometía a su único ojo, afectado de miopía, era excesivo. Poco a poco fue reduciendo el número de artículos para el *Kobe Chronicle* hasta tener que dejar el trabajo. También por aquel entonces se le detectaron ciertos problemas cardiacos a los que Lafcadio no prestó especial interés; su principal preocupación en materia de salud sería su visión, un instrumento que consideraba imprescindible en su labor literaria.

En 1896, y gracias a su amistad con Basil Hall Chamberlain y algunos miembros del Ministerio de Educación, obtendría una plaza como profesor de literatura inglesa en la Universidad Imperial de Tokio, puesto que conservaría hasta su dimisión en 1903. La renuncia se produciría debido a una disminución del sueldo que no consideraba justa. Nacionalizado japonés, sus ingresos pasaban a ser menores, por lo que su calidad de vida se resentía notablemente. Con una salud cada vez más débil, las intenciones de Lafcadio iban dirigidas a apurar en la medida de lo posible su aguante, para poder dejar suficientes recursos a su familia una vez ya no pudiese continuar su labor como profesor y escritor. Sin embargo, su oposición a la decisión de sus superiores no obtendría respuesta favorable y abandonó la universidad. Durante aquellos años de tránsito entre el siglo XIX y el XX, Japón había avanzado a pasos agigantados en la modernidad industrial. Las reformas en materias sociales, económicas y militares, habían permitido una clara victoria sobre China en 1895 y el nacimiento de un nacionalismo cada vez más beligerante, que acabaría conduciendo a un nuevo conflicto contra Rusia, iniciado en febrero de 1904. Todos aquellos acontecimientos generaron un considerable pesimismo en su percepción de lo que hasta entonces consideraba como un paraíso inalterado.

En julio de aquel mismo año de 1904 viajaría al pueblo costero de Yaizu, su lugar habitual de veraneo desde hacía siete años. Con su salud cada vez más resentida, allí acabaría sus días, víctima de un infarto. Era el atardecer del 19 de septiembre. El atardecer de un día que puso el punto y final a una vida marcada por la soledad y el desarraigo. Sus últimos años fueron agridulces, rodeado de una familia que en periodos de su vida anteriores hubiera dudado en poder tener, pero al mismo tiempo viendo como aquella tierra que para él se presentó como un paraíso, se iba poco a poco transformando al calor de los avances de la modernidad. Parecía que el mundo del que tantas veces había huido no cejaba en perseguirlo.

La obra que el lector tiene entre las manos corresponde a este periodo final. Acabó de escribirla poco antes de partir hacía Yaizu, en aquel último verano caluroso y húmedo. Es una interpretación socio-religiosa que abordó con la humildad del observador extranjero. Muchos acusaron y acusan a Hearn de promover una imagen de Japón basada en los tópicos del exotismo y de cimentar ciertas ideas nacionalistas. Su visión del sintoísmo ha sido tachada de fantasiosa, achacándole poco criterio a la hora de abordar el estudio de una religión que estaba sometida a profundos cambios en el periodo Meiji que Hearn conoció. El sentimiento religioso del pueblo estaba siendo remozado por una ideología política reformista que buscaba un nacionalismo imperialista que fortaleciera el nuevo sistema surgido de las cenizas del feudalismo. Y para estos críticos, el idealismo de Hearn no le permitió verlo. El tema es ciertamente complejo, ya que si bien es cierto que durante el periodo de la Revolución Meiji la religión sufrió notables reformas, también lo es el que muchos consideran que se asistió entonces a una restauración de varios de sus elementos tradicionales. No es de extrañar que este tema sea el punto de partida de los debates respecto a esta obra, ya que Lafcadio Hearn aborda el estudio del pueblo japonés a través de sus creencias y del origen de sus cultos y rituales. Sitúa a la religión en el centro de la vida social y económica, siguiendo a este respecto al historiador francés del XIX, Fustel de Coulanges. Este último defenderá en su obra más reconocida, *La Ciudad Antigua*, el surgimiento de las sociedades primitivas al calor de la organización familiar, constituyéndose esta última a partir de la religión. Suele suceder que el paso del tiempo sobre determinadas obras de análisis cambia la percepción que se tiene de ellas. El constante fluir de la vida acaba por dejar obsoletas las reflexiones de autores que en su día estaban de plena actualidad. Tal sucede con muchos de los autores que son referencia para Lafcadio Hearn en este libro, como Herbert Spencer o el citado Fustel de Coulanges. Pero no por ello sus trabajos dejan de

ser obras emblemáticas, y sus figuras dignas del respeto de la investigación actual, que avanzó hacia nuevos descubrimientos gracias a las puertas abiertas por ellos en el siglo XIX, abandonando ya totalmente el precientificismo de siglos anteriores. Podemos decir, por tanto, aquello de que Lafcadio Hearn es hijo de su tiempo y, debido a ello, sus análisis descansan sobre los fundamentos aceptados entonces. Aunque debería añadir, si se me permite la expresión, que fue un hijo un tanto rebelde. Supo acercarse a mundos y a culturas que pocos estudiaban en aquellos tiempos, como la cultura negra de Nueva Orleans, y menos desde una perspectiva tan cercana como la que asumió él. Por otro lado, Lafcadio Hearn no priorizaba la objetividad en sus trabajos. Desde el título de la obra, nos advierte sobre el carácter personal de la misma, y en las primeras líneas de texto nos muestra su intención de ser un aporte más al largo camino de interpretar Japón. Y su aporte es el de los sentimientos y la cercanía. En relación a esa falta de visión crítica que sus detractores le achacan, se debe señalar que algunas de las líneas de su obra, sobre todo en los tramos finales, están dotadas de ese pesimismo del último periodo de su vida al que hacíamos referencia. El autor no es ajeno a los cambios que se producen, aunque sí es cierto que en ocasiones peca de exceso de pesimismo por la pérdida de algunos valores. En algunos casos, donde él ve extinción, sería más apropiado ver evolución. Respecto al análisis de las causas y consecuencias de los cambios citados, es un tema complejo sobre el que se han escrito muchos trabajos y sin duda seguirán escribiéndose. El debate entre los diferentes expertos es uno de los instrumentos básicos para el avance en la investigación de cualquier conocimiento, y en lo que se refiere a las culturas, su estudio nunca debe darse por concluido. Y para avanzar en este complejo y al mismo tiempo estimulante camino, invito al lector a que se acerque a Japón de la mano de este excelente autor, un hombre que vivió con pasión cada momento de su vida y que supo ver más allá de la superficie de una sociedad tan desco-

nocida y distinta de las anteriores que había conocido. Su amor por esa tierra ha sido correspondido por su pueblo de adopción, que considera a Lafcadio Hearn, Koizumi Yakumo (小泉八雲), uno de los mejores intérpretes de su cultura.

Alberto Allende Fernández

Gijón, 12 de mayo del 2009

Japón

Un intento de interpretación

Lafcadio Hearn

Dificultades

Sobre Japón se han escrito miles de libros pero entre ellos —dejando a un lado las publicaciones artísticas y ciertas obras de carácter especial— muy pocos son realmente valiosos y útiles. Esto es debido a la gran dificultad que supone percibir y comprender aquello que subyace bajo la vida japonesa. Para escribir una obra que interprete por completo esa vida, una obra que retrate Japón desde un punto de vista histórico y social, psicológico y ético, deben transcurrir al menos cincuenta años. Se trata de una materia tan extensa e intrincada que la labor conjunta de toda una generación de estudiosos no conseguiría abarcarla en su totalidad, y a la vez es tan compleja que el número de investigadores deseosos de estudiarla será siempre muy reducido. Incluso para los propios japoneses aún no es posible adquirir un verdadero conocimiento científico de la historia de su país, ya que carecen, por el momento, de los medios adecuados, si bien disponen de abundante material. La ausencia de una buena historia de planteamiento moderno es solo una de las numerosas y desalentadoras carencias. Los datos para el estudio de la sociología no son accesibles para el investigador occidental. La fase inicial de la familia y el clan, la historia de la división de las clases sociales, la historia de la diferenciación entre el poder político y el religioso, la historia de las restricciones y de su influencia en las costumbres, la historia de las condiciones regulativas y cooperativas del desarrollo industrial, la historia de la ética y la estética... todas estas cuestiones y otras muchas permanecen aún en la oscuridad.

Este ensayo solo pretende ser una contribución al conocimiento de Japón en Occidente. Hasta ahora la religión japonesa había sido o bien analizada por sus más acérrimos enemigos o ignorada por completo. Pero mientras continúe siendo ignorada y malinterpretada no se podrá obtener un conocimiento verdadero de Japón. Un ejercicio de comprensión sincero de las condiciones sociales exige más que un acercamiento superficial a las condiciones religiosas. Incluso es imposible comprender la historia industrial de un pueblo sin comprender las tradiciones y costumbres religiosas que regulan la vida industrial durante los primeros estadios de su desarrollo... Consideremos por un instante el arte. El arte en Japón está tan íntimamente relacionado con la religión que sería una pérdida de tiempo intentar estudiarlo sin tener un conocimiento previo de las creencias que refleja. Por arte no me refiero solamente a pintura y escultura, sino a todo tipo de decoración y a muchos tipos diferentes de representación pictórica: la imagen en la cometa de un niño, en el cuaderno de una niña, el diseño de una caja lacada o un jarrón esmaltado, pero también las figuras de las toallas de los bomberos, del mismo valor artístico que los estampados de los ceñidores de las princesas; la forma del perro de papel y del sonajero de madera del bebé que no son menos artísticos que los colosales Ni-O que guardan las entradas de los santuarios budistas... Y, por supuesto, no puede realizarse una valoración justa de la literatura japonesa sin disponer antes de un estudio de esta realizado por un experto que no solo comprenda las creencias japonesas, sino que también se identifique con ellas como nuestros humanistas se identificaron con la religión de Eurípides, Píndaro o Teócrito. Preguntémonos si es posible entender la literatura inglesa, francesa, alemana o italiana sin tener una mínima noción de las religiones antiguas y modernas de Occidente. No me refiero a los escritores claramente religiosos ni a poetas como Milton o Dante, sino al hecho de que cualquiera de las obras teatrales de Shakespeare resultaría incomprensible para alguien

que desconociera por completo las creencias cristianas o las creencias que las precedieron. La maestría completa de cualquier idioma europeo es imposible sin el conocimiento de la religión europea. Incluso en el lenguaje popular abundan los significados religiosos: proverbios, refranes, canciones populares, el vocabulario del trabajo, todos están impregnados de significados inimaginables para quienes desconocen la fe del pueblo. Nadie lo sabe mejor que un hombre que ha pasado muchos años enseñando inglés en Japón y cuya ética se ha visto modelada por una experiencia social completamente diferente.

Singularidad y encanto

Las primeras impresiones de los viajeros que llegan a Japón suelen ser agradables. En verdad, quien no se sienta conmovido por Japón tiene que tener alguna carencia o una naturaleza huraña. Este sentimiento emocional es la clave del problema, y este problema viene dado por el carácter de una raza y su civilización.

Mis primeras impresiones de Japón, un Japón bañado por el sol de un perfecto día primaveral, tuvieron mucho en común con las experiencias de la mayoría. Recuerdo en especial la fascinación y el goce que experimenté durante esta visión. Esas emociones jamás han desaparecido y en ocasiones resurgen, avivadas por algún suceso casual, tras catorce años de estancia. Pero la causa de estos sentimientos es difícil de conocer, o al menos difícil de suponer, pues aún no puedo decir que sepa mucho de Japón... Hace tiempo el mejor amigo japonés y el más querido que he tenido me dijo, poco antes de morir: «Cuando descubras, pasados cuatro o cinco años, que no puedes comprender en modo alguno a los japoneses, solo entonces comenzarás a saber algo sobre ellos». Tras haber comprobado la veracidad de la predicción de mi amigo, tras haber descubierto que era incapaz de comprender a los japoneses, me sentí mejor preparado para afrontar la escritura de este libro.

En un primer instante, la extraña apariencia de las cosas en Japón produce (al menos en ciertas personas) una extraordinaria sensación difícil de describir, una sensación de rareza que solo experimentamos ante la percepción de lo totalmente desconocido. Uno camina por insólitas callejuelas repletas de gente extraña y

pequeña ataviada con prendas de formas sorprendentes, personas de las que resulta difícil distinguir el sexo a primera vista. La construcción y la decoración de las viviendas difieren por completo de las nuestras y uno se asombra ante la ingente cantidad de objetos expuestos en los escaparates de las tiendas cuyo uso es imposible de discernir. Cachivaches de cocina inverosímiles; utensilios de formas enigmáticas; emblemas incomprensibles relacionados con creencias misteriosas; máscaras y juguetes que conmemoran las leyendas de los dioses y los demonios; figuras igualmente extrañas de los mismos dioses, de orejas monstruosas y rostros sonrientes; el visitante descubre todos estos objetos durante su paseo por la calles, pero también los postes de telégrafo, las lámparas eléctricas o las máquinas de coser. Letreros y carteles por doquier; también en la espalda de la gente se observan hermosos caracteres chinos y el embrujo de todos estos textos marca el tono dominante del espectáculo.

El paso del tiempo y la familiaridad con este extraño mundo no hace disminuir el sentimiento de rareza provocado por la primera impresión. Uno pronto observa que también las acciones físicas de la gente no resultan familiares, todo lo hacen del modo opuesto a los occidentales. Las herramientas, de formas sorprendentes, se manejan de un modo igualmente sorprendente: el herrero trabaja en el yunque de cuclillas, manejando el martillo de tal forma que un herrero occidental solo podría imitarla tras mucha práctica; el carpintero no empuja la sierra ni el cepillo, sino que tira de ellos. Siempre el lado izquierdo es el correcto, y el derecho, el incorrecto, así para abrir o cerrar una cerradura debemos girar la llave a la izquierda, lo que para nosotros es la dirección contraria. El señor Percival Lowell ha observado, no sin razón, que los japoneses hablan, leen y escriben al revés, y todo esto «no es más que el abecé de su contrariedad». El hábito de escribir al revés lo explican razones evolutivas obvias y las exigencias de la caligrafía japonesa justifican que el artista atraiga hacia sí el pincel o la brocha en

lugar de alejarlo de él. Pero ¿por qué, en vez de deslizar el hilo a través del ojo de la aguja, la doncella japonesa desliza el ojo de la aguja a través del hilo? Quizá uno de los ejemplos más destacados de acción contraria lo represente el arte de la esgrima japonesa. El espadachín, que ejecuta el golpe con ambas manos, no atrae la hoja de la espada hacia sí en el momento de atacar, sino que la aleja de sí. Emplea la hoja, como en otras partes de Asia, basándose en el principio de la sierra y no de la cuña; y en el momento de golpear, cuando esperaríamos ver un movimiento de tirón, hay un movimiento de empuje... Estas y otras formas de acción desconocidas resultan lo suficientemente extrañas como para sugerir que estamos ante una realidad humana tan poco relacionada con nosotros, incluso físicamente, como lo estarían los habitantes de otro planeta o como para sugerir alguna diferencia anatómica. Sin embargo, tal diferencia no existe. Todas estas oposiciones son probablemente el resultado de una experiencia evolutiva más temprana que la nuestra y no el resultado de una experiencia humana completamente diferente a la experiencia indoeuropea.

Sin embargo, esa experiencia no ha sido de ningún modo insuficiente. Sus manifestaciones no solo sorprenden, sino que también deleitan. La delicada perfección en la facturación de los productos, la ligera fuerza y gracia de los objetos, la manifiesta determinación de obtener los mejores resultados con el mínimo material o de conseguir fines mecánicos con los medios más simples, la aceptación de la irregularidad como un valor estético, la hermosa modulación y el buen gusto de los productos, el sentido de armonía en sus tinturas y colores... todo ello demuestra que Occidente tiene mucho que aprender de esta remota civilización no solo en materia artística, sino también en lo que respecta a la economía y la utilidad. Las asombrosas porcelanas, los espléndidos bordados o las maravillas de laca, marfil y bronce que seducen al viajero y desatan su imaginación no pertenecen a una cultura bárbara, sino que son producto de una civilización que, dentro de sus límites,

ha alcanzado unas cotas de exquisitez tal que solo un artista puede valorar sus obras; una civilización que solo calificarían de imperfecta aquellos que también catalogarían así a la civilización helénica de hace tres mil años.

Sin embargo, la singularidad subyacente de este mundo, su singularidad psicológica, es mucho más extraordinaria. Uno comienza a valorar la verdadera dimensión de la misma al descubrir que ningún adulto occidental es capaz de adquirir un perfecto dominio del lenguaje. En Oriente y Occidente las partes fundamentales de la naturaleza humana, su base emocional, son las mismas: la diferencia entre un niño japonés y uno occidental es meramente potencial. Pero con el crecimiento se desarrollan rápidamente las diferencias y gradualmente se van distanciando hasta que, ya de adultos, estas diferencias son ya indescriptibles. La superestructura mental japonesa evoluciona hacia modelos y formas que nada tienen en común con el desarrollo psicológico occidental: la expresión del pensamiento y de las emociones se inhiben de un modo sorprendente. Las ideas de esta gente no son las nuestras, sus sentimientos tampoco; la vida ética constituye para nosotros regiones de pensamiento y emoción aún no exploradas o quizá largo tiempo olvidadas. Cualquier frase japonesa traducida a nuestro idioma carece de sentido y si tradujéramos una frase simple de nuestro idioma al japonés de modo literal no podría ser comprendida por un japonés que no hubiera estudiado antes una lengua europea. Aunque uno se aprenda todas las palabras de un diccionario japonés, jamás podrá expresarse de modo comprensible si antes no ha aprendido a pensar como un japonés, es decir, a pensar al revés, a pensar en direcciones totalmente ajenas a la experiencia indoeuropea. El aprendizaje previo de otras lenguas europeas puede ser de tanta ayuda para el estudiante de japonés como el conocimiento del idioma de los habitantes de Marte. Para poder hablar el japonés como un japonés uno tendría que volver a nacer y reconstruir sus procesos mentales desde su misma base

por completo. Es posible que una persona de familia europea, nacida en Japón, y acostumbrada desde la infancia a emplear la lengua vernácula, pueda adquirir el conocimiento que le permita adaptar sus relaciones mentales a las relaciones de cualquier entorno japonés. Hay un inglés llamado Black, nacido en Japón, cuya maestría en el uso del lenguaje es tal que ha conseguido ganarse la vida como narrador de cuentos profesional *(hanashika)*. Pero el suyo es un caso extraordinario… En cuanto al lenguaje literario solo puedo decir que familiarizarse con él requiere mucho más que el aprendizaje de varios miles de caracteres chinos. Podemos afirmar con seguridad que ningún occidental traduce un texto literario según lee, pues ciertamente el número de estudiosos nativos que puede hacer tal cosa es muy pequeño; y aunque el aprendizaje tenaz de varios europeos en este sentido es admirable, ninguno de sus trabajos habría visto la luz sin ayuda japonesa.

Pero al igual que la rareza exterior de Japón resulta estar repleta de belleza, la rareza interior tiene también su encanto, un encanto ético que se refleja en la vida de su gente. Los aspectos atractivos de esa vida no implican, para el observador común, una diferenciación psicológica apreciable por el resultado del tiempo: una mente científica, como la del señor Percival Lowell, percibe de inmediato el problema. El viajero con menos talento, si es receptivo, se asombra para bien e intenta explicar, sirviéndose de su propia experiencia vital al otro lado del mundo, esas condiciones sociales que le han encandilado. Supongamos que tiene la suerte de vivir durante seis meses o un año en cualquier ciudad del interior. Desde el comienzo de su estancia no dejará de impresionarse ante la aparente amabilidad y simpatía que le rodean. En las relaciones de la gente y en las suyas propias siempre estarán presentes la afabilidad, la delicadeza y la cordialidad, un modo de relacionarse tal y como él solo haría con su círculo de amigos en su país de origen. Todo el mundo se saluda con expresión de felicidad y palabras amables, siempre sonríen; los incidentes más comunes de la vida

diaria se transfiguran por obra de una cortesía tan carente de artificio y tan intachable que parece surgir de un modo innato directamente del corazón. La afabilidad exterior no desaparece bajo ninguna circunstancia: no importan los problemas —tormenta o fuego, inundación o terremoto—, el tono de alegría en el saludo, la luminosa sonrisa, la delicada inclinación de cabeza, la réplica amable y el deseo de complacer continúan para hacer la vida agradable. La religión no ensombrece esta felicidad: los fieles sonríen mientras rezan ante los budas y los dioses populares, los niños juegan en los jardines del templo y en los recintos de los grandes santuarios —que son lugares de festividad más que de solemnidad— se erigen plataformas para danzas y bailes. La convivencia familiar parece estar caracterizada por la ternura: no hay indicios de discusiones, ni gritos estridentes, ni lágrimas ni reproches. La crueldad, incluso hacia los animales, es aparentemente desconocida: los granjeros que llegan a la ciudad caminan pacientemente detrás de sus caballos o bueyes sin emplear látigos o varas mientras soportan ellos mismos parte de la carga. Los hombres que arrastran los carros se apartan de su camino para no arrollar a un perro perezoso o a una gallina despistada... Durante mucho tiempo uno puede vivir rodeado por la neblina de estas apariencias sin descubrir nada que arruine el placer de esta experiencia.

Por supuesto, las condiciones que describo están desapareciendo; sin embargo, aún persisten hoy en día en regiones remotas. He vivido en zonas en las que no se ha registrado ningún robo en cientos de años, donde las prisiones recién construidas en la época Meiji están vacías, donde la gente no cierra las puertas de sus casas ni de día ni de noche. Estas circunstancias resultan familiares para cualquier japonés. En estos lugares uno puede pensar que la amabilidad mostrada hacia el forastero es la consecuencia de un dictado oficial, pero ¿cómo explicar entonces la bondad de la gente entre ellos? Al no hallar rastro de aspereza, rudeza, deslealtad o incumplimiento de las leyes, al descubrir que las condiciones socia-

les han permanecido inmutables durante siglos, uno tiene la tentación de creer que ha entrado en los dominios de una humanidad moralmente superior. Es pues natural interpretar que esta urbanidad delicada, esta honestidad impecable y esta ingenua amabilidad tanto de acto como de palabra provienen de una perfecta bondad de corazón. Uno sabe que la sencillez que tanto le complace no es la simplicidad del hombre rústico. Todos aquí han recibido una educación; todo el mundo sabe escribir y hablar con propiedad, componer poesía o comportarse con corrección; la limpieza y el buen gusto imperan por doquier; los interiores de las casas son pulcros y puros y el baño diario con agua caliente es un hecho universal. ¿Cómo no sentirse seducido por una civilización en la que toda relación parece estar regida por el altruismo, cada acción dirigida por el deber y cada objeto moldeado por el arte? Uno no puede dejar de deleitarse ante todo ello o de indignarse cuando alguien la califica de «pagana». Y según el nivel de generosidad de cada uno, esta buena gente será capaz, sin esfuerzo aparente, de hacerte feliz. La mera sensación del entorno es ya de una plácida felicidad: como en un sueño, la gente te saluda del modo que deseas, te dice lo que quieres oír y hace por ti lo que necesitas; se mueven silenciosamente por un espacio de perfecta tranquilidad bañados por una luz vaporosa. Sí, durante mucho tiempo uno vive en el bendito sueño de esta gente encantada. Pero tarde o temprano, si resides con ellos lo suficiente, tu satisfacción resultará ser como la felicidad del sueño. No olvidarás el sueño jamás, pero al final un día se desvanecerá como esos vapores de las radiantes mañanas primaverales que dotan al paisaje japonés de un encanto preternatural. Te sientes feliz porque has entrado en el «País de las hadas», en un mundo que no es, ni puede ser, el tuyo. Uno se siente transportado a través de los siglos hasta una era olvidada y perdida, hasta un mundo antiguo como el de Egipto o Nínive. Ese es el secreto de la singularidad y la belleza de las cosas, el secreto de la emoción que despiertan, el secreto del travieso en-

canto de la gente y de su comportamiento. ¡Afortunado mortal, la marea del Tiempo ha retrocedido para ti! Pero recuerda que aquí todo es encantamiento, que has caído bajo el hechizo de los muertos, que las luces, los colores y las voces se desvanecerán tarde o temprano dando paso al vacío y al silencio.

* * * * *

Algunas personas hemos soñado a menudo con poder vivir durante un tiempo en el hermoso y ya desvanecido mundo de la antigua Grecia. Inspirados por el encanto del arte y el pensamiento griegos, nuestro sueño sobreviene antes incluso de que hayamos podido reflexionar sobre las auténticas condiciones del mundo antiguo. Si nuestro sueño se hiciera realidad, nos resultaría imposible acostumbrarnos a esas condiciones, no solo por la enorme dificultad del entorno, sino por la dificultad mayor aún de poder sentir como la gente de hace treinta siglos sentía. A pesar de todo lo que se ha avanzado en el estudio de la antigua Grecia desde el Renacimiento aún somos incapaces de comprender muchos de los aspectos de la vida en la Grecia clásica: una mentalidad moderna no podría experimentar los sentimientos y emociones que la gran tragedia *Edipo* despertaba en los griegos de la antigüedad. Sin embargo, estamos más avanzados que nuestros predecesores del siglo XVIII en lo que a conocimiento de la civilización griega clásica se refiere. En la época de la Revolución Francesa se creyó posible establecer en Francia las condiciones de una república griega y educar a los niños según el modelo de Esparta. Hoy en día somos conscientes de que una mente desarrollada en una civilización moderna no podría ser feliz bajo esos sistemas despóticos que regían todas las ciudades del mundo antiguo antes de la conquista romana. Ya no podríamos acomodarnos a la cultura griega si esta resurgiera, no podríamos ser parte de ella si no cambiásemos nuestra identidad mental. Pero ¿cuánto no daríamos por el placer de contemplarla, por el goce de presenciar un festival religioso en Corintio o por ser testigos de los juegos panhelénicos? Y

experimentar el renacimiento de la civilización griega, pasear por la Crotona de Pitágoras, deambular por la Siracusa de Teócrito, sería tanto privilegio para nosotros como lo es la oportunidad que hoy en día nos ofrece Japón. Ciertamente es un privilegio desde el punto de vista evolutivo, ya que Japón nos ofrece un espectáculo viviente de las circunstancias de épocas pasadas y psicológicamente está tan alejado de nosotros como cualquier periodo de la antigua Grecia que conozcamos a través del arte y la literatura.

No es necesario recordarle al lector que una civilización menos evolucionada que la nuestra, e intelectualmente distante, no debe ser considerada inferior en todos sus aspectos. La civilización helénica en su apogeo presentaba un estadio de evolución social ciertamente inmaduro y, sin embargo, el arte que produjo aún sustenta nuestros ideales de belleza suprema e inalcanzable. Del mismo modo, la civilización del Japón antiguo desarrolló una cultura estética y moral digna de alabanza y admiración. Solo alguien estrecho de miras, muy estrecho en realidad, calificaría lo mejor de esta cultura de inferior. Sin embargo, la civilización japonesa presenta unas peculiaridades que no tienen parangón con Occidente, pues se ha constituido mediante una superposición de culturas extranjeras sobre una base nativa, por lo que se trata de una cultura asombrosamente compleja. Esta aportación de cultura extranjera es en su mayoría china y presenta una relación indirecta con el verdadero objeto de este estudio. Lo peculiar y lo sorprendente es que, a pesar de estas superposiciones, aún es reconocible el carácter original del pueblo y su sociedad. Japón no solo maravilla por los incontables préstamos con los que se ha ataviado —como la princesa de la antigüedad vestida con doce túnicas ceremoniales de diversos colores, una sobre la otra, de modo que en las mangas y en el cuello se apreciaban los bordes de diferentes colores—, no, lo verdaderamente maravilloso no son las prendas en sí, sino su portador. El interés del traje no radica tanto en la belleza de forma y color como en su significado como idea, pues repre-

senta algo de la mente que lo ha diseñado o adoptado. El supremo interés de la civilización japonesa radica en lo que expresa del carácter de una raza, un carácter que se ha mantenido inmutable en esencia a pesar de todos los cambios que ha traído consigo la época Meiji.

Quizá sería mejor «sugiere» que «expresa», ya que este carácter ha de ser adivinado más que reconocido. Quizá ayudase a nuestra comprensión del mismo conocer sus orígenes, pero este es un conocimiento que aún no poseemos. Los etnólogos coinciden en señalar que la raza japonesa se ha formado a través de la mezcla de pueblos diferentes, una mezcla en la que el mongol es el elemento dominante y está representado por dos tipologías diferentes: una delgada y de aspecto casi femenino y otra gruesa y recia. Existen elementos coreanos y chinos en los habitantes de otras regiones y también parece que ha habido una continuada mezcla con la sangre ainu. La presencia de elementos malasios o polinesios aún se discute. Así pues, poco más podemos afirmar con certeza excepto que esta raza, como todas las buenas razas, proviene de la mezcla y que los pueblos que originariamente se unieron para darle forma se integraron de tal modo que desarrollaron, gracias a una prolongada disciplina social, un tipo de carácter tolerablemente uniforme. Este carácter, aunque inmediatamente reconocible en ciertos aspectos, presenta numerosos enigmas muy difíciles de descifrar.

Comprender estos enigmas mejor es importante. Japón ha entrado en la competitiva lucha de poder mundial y la valía de los pueblos que en ella participan depende de su carácter tanto como de su fuerza. Podemos aprender algo sobre el carácter japonés si somos capaces de establecer la naturaleza de las condiciones que le dieron forma, los grandes hechos generales de la experiencia de una raza. Y estos hechos se expresan o se intuyen en la historia de las creencias nacionales y de las instituciones sociales derivadas de y desarrolladas por la religión.

El culto antiguo

La verdadera religión de Japón y que aún hoy profesa de una forma u otra toda la nación es el culto que siempre ha sido el cimiento de toda civilización y de toda sociedad civilizada: el culto a los antepasados. A lo largo de miles de años el culto original ha sufrido numerosas modificaciones y asumido varias formas, pero en Japón su carácter fundamental permanece intacto. Sin incluir las diferentes formas budistas de cultos a los antepasados, observamos tres ritos diferenciados de origen japonés que posteriormente serían modificados hasta cierto punto por la influencia de los ceremoniales chinos. Estas formas de culto japonesas se agrupan bajo el término *Shinto*, que significa «el camino de los dioses». No se trata de un término antiguo, sino que fue adoptado en un momento dado para distinguir la religión nativa, o «camino», de la nueva religión del budismo llamada *Butsudo*, o «camino del Buda». Las tres formas de culto *Shinto* a los antepasados son: el culto doméstico, el culto comunal y el culto estatal; o en otras palabras: el culto a los antepasados familiares, el culto a los antepasados del clan y el culto a los antepasados imperiales. El primero es la religión del hogar; el segundo, la religión de la divinidad local o dios tutelar; y el tercero, la religión nacional. Existen otros tipos de culto *Shinto* pero de momento no nos detendremos en ellos.

De las tres formas de culto a los antepasados anteriormente mencionadas, el culto familiar es el primero desde un punto de vista evolutivo, los otros dos son evoluciones posteriores. Pero al

hablar del culto familiar como el más antiguo no me refiero a la religión doméstica que existe en la actualidad; por el término «familia» tampoco quiero decir «hogar familiar». La familia japonesa de la antigüedad era mucho más amplia que la familia que interpretamos hoy y que se reduce al hogar familiar; podía incluir cientos o miles de hogares. Era algo parecido al *genos* griego o la *gens* romana, la familia patriarcal en el más amplio sentido del término. En el Japón prehistórico el culto doméstico a la casa de los antepasados probablemente no existía; los ritos familiares parecen haber estado restringidos únicamente al ámbito funerario y al lugar de enterramiento. Pero el culto doméstico posterior, que se derivó de los ritos familiares primarios, representa de forma indirecta la forma de religión más antigua, por lo que debe tratarse en primer lugar en cualquier estudio sobre la evolución social japonesa.

La historia de la evolución del culto a los antepasados es común a todos los países, y la de Japón en concreto ofrece pruebas evidentes a favor de la teoría de Herbert Spencer sobre el desarrollo de la ley religiosa. Para comprender esta ley general es preciso remontarse al origen mismo de las creencias religiosas. No obstante, hay que recordar que, desde un punto de vista sociológico, no es correcto tildar de «primitivo» al actual culto a los antepasados que existe en Japón, como tampoco llamaríamos «primitivo» al culto doméstico de los atenienses en la época de Pericles. Ninguna forma actual de culto a los antepasados es primitiva y cada culto doméstico establecido se ha desarrollado a partir de un culto familiar no doméstico e irregular que, a su vez, se deriva de antiguos ritos funerarios.

Nuestro conocimiento del culto a los antepasados, por lo que a las civilizaciones europeas se refiere, no profundiza hasta la forma primitiva del culto. En el caso de los griegos y los romanos, este conocimiento data de un periodo en el que la religión doméstica ya llevaba largo tiempo establecida y contamos con evidencias do-

cumentales del carácter de esa religión. Pero del culto primigenio que precedió al culto doméstico tenemos pocos datos y podemos deducir su naturaleza a través del estudio de la historia natural del culto a los antepasados entre los pueblos que aún no han alcanzado el estadio de la civilización. El auténtico culto doméstico comienza con una civilización asentada. Cuando la raza japonesa llegó a Japón parece que no trajo consigo una civilización que podamos definir como asentada o establecida ni un culto a los antepasados desarrollado. El culto ciertamente existía, pero sus ceremonias solo se realizaban de manera irregular ante las tumbas. El culto doméstico propiamente dicho no se estableció hasta el siglo VIII, momento en el que se cree que la tablilla espiritual o poste de los ancestros llegó de China. El culto a los antepasados más temprano se desarrolló a partir de los primitivos ritos funerarios y las ceremonias propiciatorias.

La actual religión familiar es pues un desarrollo comparativamente moderno pero es al menos tan antiguo como la auténtica civilización del país y conserva creencias e ideas que son sin duda primitivas, así como también las creencias e ideas derivadas de ellas. Antes de continuar analizando el culto en sí es necesario detenerse en algunas de estas creencias.

La forma más antigua de culto a los antepasados, «la raíz de todas las religiones», en palabras de Herbert Spencer[1], convivió probablemente con la antigua creencia en los espíritus. Tan pronto como el hombre fue capaz de concebir la idea de un yo interior comenzó el culto propiciatorio a los espíritus. Pero este culto temprano a los espíritus llegó precedido por un periodo de desarrollo intelectual por el cual el hombre fue capaz de concebir ideas abstractas. El primitivo culto a los antepasados no podría haber dado origen a la noción de una deidad suprema y todas las pruebas existentes muestran que en un estado inicial no había diferencias entre el concepto de espíritu y el concepto de dios. Por tanto, no había unas creencias definidas sobre un futuro estado de

recompensa o castigo, es decir, no existían las ideas de cielo e infierno. Incluso la noción de un sombrío inframundo, o Hades, fue un estadio muy posterior de la evolución. Al principio se creía que los muertos habitaban en las tumbas construidas para ellos, aunque de vez en cuando podían visitar sus antiguas moradas o aparecerse en los sueños de los vivos. Su verdadero mundo era el sepulcro. Solo mucho más tarde este oscuro inframundo se amplió y se dividió en regiones de dicha y sufrimiento espiritual… Es interesante destacar que la mitología japonesa nunca desarrolló ideas como las del Elíseo o el Tártaros, jamás desarrolló los conceptos de un cielo o un infierno. Incluso en la actualidad, la creencia *Shinto* representa un estadio prehomérico de la imaginación en lo que respecta a lo sobrenatural.

Igualmente, entre las razas indoeuropeas tampoco hubo al principio diferenciación alguna entre dioses y espíritus ni una clasificación de dioses mayores y menores. Estas diferencias fueron surgiendo de manera gradual. «Los espíritus de los muertos —dice el señor Spencer— que forman, en una tribu primitiva, un grupo ideal de miembros en el que ninguno sobresale por encima del resto, irán poco a poco diferenciándose en su importancia y categoría; y según avancen las sociedades, y las tradiciones locales y generales sean más numerosas y se vuelvan más complejas, este grupo de almas una vez similares, que han adquirido en la mente del grupo diferencias de carácter y de importancia, se separarán hasta que su naturaleza común sea apenas reconocible». También en la antigua Europa, al igual que en el Lejano Oriente, los grandes dioses de las naciones fueron el resultado de la evolución del culto a los espíritus; pero esta ética del culto a los antepasados que dio forma a las sociedades de Oriente y de Occidente, data de un periodo de tiempo anterior a los grandes dioses, de una época en la que los muertos se convertían en dioses sin diferencias de categoría o importancia.

Al igual que los indoeuropeos primitivos que practicaban el culto a los antepasados, los japoneses primitivos no creían que sus muertos ascenderían a regiones extramundanas de luz y dicha, ni que descenderían a un reino de tinieblas y tormentos. Pensaban que los muertos aún habitaban este mundo, o al menos estaban en continua comunicación con él. Los registros sagrados más antiguos hacen referencia a un inframundo donde los dioses del trueno y los espectros malignos moran entre la corrupción; pero este difuso mundo de los muertos se comunicaba con el mundo de los vivos y el espíritu que allí habitaba, aunque en cierto modo atado a su envoltura de decadencia, seguía recibiendo ofrendas y tributos por parte de los mortales. Antes de la llegada del budismo los conceptos de cielo o infierno eran desconocidos. Los espíritus de los fallecidos se concebían como presencias constantes con las que los mortales necesitaban conciliarse y que en cierto modo compartían los placeres y los sufrimientos de los vivos. Precisaban alimento, bebida y luz, y a cambio de esto otorgaban beneficios. Sus cuerpos se habían convertido en polvo pero sus espíritus aún residían en la tierra, conmoviendo su esencia, moviendo los vientos y las aguas. A través de la muerte adquirían una fuerza misteriosa, se convertían en «seres superiores», en *kami* o dioses. Es decir, dioses en el sentido de los antiguos griegos y romanos. Es de señalar que ni Oriente ni Occidente hacían distinciones morales en esta deificación. «Todos los muertos se convertían en dioses», según escribió el intérprete sintoísta Hirata. También para los griegos primitivos e incluso para los romanos todos los muertos se convertían en dioses. Según observa Fustel de Coulanges[2] en *La ciudad antigua*: «Esta especie de apoteosis no solo era el privilegio de los prohombres, ya que no se realizaba ningún tipo de distinción… Ni siquiera era necesario haber sido un hombre virtuoso: el hombre malvado se convertía en un dios al igual que el bueno y conservaba las inclinaciones malignas de su vida terrenal». Así sucedía también en las creencias sintoístas: el

hombre bondadoso se convertía en una deidad benéfica y el malvado en una deidad maligna; pero todos se convertían en *kami* por igual. «Puesto que había dioses malvados y buenos —escribe Motowori—, era necesario congraciarse con ellos mediante ofrendas de alimentos, música de arpa y flauta, cantos, danzas y todo aquello susceptible de agradar a los dioses». Los romanos denominaron *larvae* a los espíritus malignos y *lares*, *manes* o *genii* a los buenos e inofensivos, según Apuleyo. Pero todos ellos eran dioses, *dii-manes*; Cicerón exhortaba a sus lectores a rendir culto a todos los *dii-manes*: «Son hombres que han abandonado esta vida; consideradlos seres divinos...».

En el *Shinto*, al igual que las antiguas creencias griegas, morir significaba alcanzar un poder sobrehumano y adquirir la capacidad de otorgar la felicidad o causar desgracias... Pero quien hoy era un hombre normal y corriente, un campesino sin importancia, al morir mañana se convertía en un ser divino y sus hijos le rezaban por la prosperidad de su futuro. Así, encontramos personajes de la tragedia griega, como Alcestis, que se transforman en divinidades tras la muerte y son invocados con un lenguaje de culto u oración. Pero a pesar de sus poderes sobrenaturales, los muertos dependen de los vivos para su bienestar. Aunque son invisibles, excepto en los sueños, necesitan cuidados terrenales y respeto: alimento, bebida y la reverencia de sus descendientes. Cada espíritu confía su bienestar a su descendencia viviente; solo a través de la devoción de su estirpe puede encontrar reposo. Cada espíritu debe tener un refugio, una tumba apropiada, y debe recibir ofrendas. Cuando está perfectamente cobijado y cuidado, el espíritu se encuentra satisfecho y contribuirá a mantener la buena fortuna de sus propiciadores. Pero si se les niega un sepulcro, unos ritos funerarios, unas ofrendas de alimento, bebida y fuego, el espíritu pasará hambre, sed y frío, por lo que se enfadará y actuará con malevolencia, causando la desgracia de aquellos que le han desatendido...

Estas eran las ideas de los antiguos griegos respecto a los muertos y estas eran también las ideas de los antiguos japoneses.

Aunque la religión de los espíritus fue la religión de nuestros ancestros, ya fuera en el norte o en el sur de Europa, y aunque algunas prácticas derivadas de ella, como la costumbre de decorar las tumbas con flores persisten hoy en día en nuestras comunidades más avanzadas, nuestra mentalidad ha evolucionado tanto bajo la influencia de la civilización moderna que nos resulta difícil imaginar que la gente pudiera creer que la felicidad de los muertos dependía de alimentos materiales. Sin embargo, es probable que la creencia real de las antiguas sociedades europeas fuese similar a la existente en el Japón moderno. Los muertos no consumen la sustancia del alimento, sino que absorben su esencia invisible. En un periodo inicial del culto a los antepasados se realizaban abundantes ofrendas de alimento que posteriormente se fueron reduciendo al imponerse la idea de que los espíritus necesitaban poco sustento material, solo la esencia intangible del alimento. Aunque las ofrendas comenzaron a ser más y más pequeñas, era muy importante que se realizasen con regularidad. El bienestar de los muertos dependía de este refrigerio misterioso; y del bienestar de los muertos dependía el destino de los vivos. No podía haber uno sin el otro. El mundo visible y el invisible estaban unidos por innumerables lazos de necesidad mutua y no se podía romper esa unión sin provocar funestas consecuencias.

La historia de todos los sacrificios religiosos se remonta a esta antigua costumbre de realizar ofrendas a los espíritus. Toda la raza indoeuropea ha practicado en uno u otro momento este tipo de religión. De hecho, cada sociedad humana avanzada ha atravesado, en una época concreta de su historia, un periodo de culto a los antepasados; pero tenemos que volver al Lejano Oriente para encontrar hoy en día una sociedad desarrollada que coexista con este culto. El culto a los antepasados en Japón —aunque representa las creencias de un pueblo no ario y presenta varias peculiaridades en

la historia de su evolución— aún conserva las características generales del culto. Sobreviven en especial estas tres creencias, presentes en todas las formas de culto a los antepasados en cualquier sociedad:

Los muertos permanecen en este mundo habitando sus tumbas y en ocasiones visitando sus hogares terrenales y compartiendo la vida de sus descendientes vivientes.

Todos los muertos se convierten en dioses y adquieren poderes sobrenaturales pero conservan las características que los distinguían en vida.

La felicidad de los muertos depende del respetuoso servicio realizado por los vivos; y la felicidad de los vivos depende de la piedad y clemencia de los muertos.

A estas tres creencias iniciales se fueron añadiendo otras, desarrollos posteriores, que ejercieron una enorme influencia:

Cada suceso en el mundo, bueno o malo: buen tiempo y buenas cosechas, inundación y hambre, tempestad, maremotos y terremotos, es obra de los muertos.

Todos los actos humanos, buenos o malos, están controlados por los muertos.

Las tres primeras creencias sobreviven desde los albores de la civilización, una época en la que los muertos eran los únicos dioses, sin distinciones de poder. Las otras dos pertenecen a un periodo en el que comenzó a desarrollarse una verdadera mitología —un vasto politeísmo— a partir del primitivo culto a los antepasados. Pero estas creencias no son simples ni inofensivas: son ideas terribles y temibles; antes de que la llegada del budismo ayudara a disiparlas debieron ejercer una presión terrible en la mente de un pueblo que habitaba una tierra con frecuentes cataclismos naturales. Sin embargo, las creencias antiguas, aunque ya suavizadas, siguen siendo una parte fundamental del culto actual. Aunque el culto a los antepasados en Japón ha sufrido numerosas modifica-

ciones durante más de dos mil años, estos cambios no han alterado su carácter fundamental en relación a la conducta y la sociedad descansa sobre él, sobre una especie de cimiento moral. La historia de Japón es la historia de su religión. En este aspecto no hay nada más significativo que el hecho de que el antiguo término japonés para gobierno —*matsuri-goto*— signifique «asuntos del culto». Posteriormente comprobaremos que no solo el gobierno, sino prácticamente todo en la sociedad japonesa, se deriva directa o indirectamente de este culto a los antepasados y que en todos los aspectos los muertos, más que los vivos, han sido los soberanos de la nación y los forjadores de su destino.

La religión del hogar

En el curso general de la evolución religiosa y social pueden distinguirse tres etapas en el culto a los antepasados y cada una de ellas ilustra la historia de la sociedad japonesa. La primera etapa se produce antes del desarrollo de una civilización establecida, cuando no hay aún un soberano nacional y la unidad social es la gran familia patriarcal con los ancianos y guerreros como señores. En estas condiciones solo se rinde culto a los espíritus de los antepasados de la familia, cada familia se consagra a sus propios muertos y no reconoce otra forma de culto. Cuando las familias patriarcales con el tiempo se agrupan en clanes tribales, surge la costumbre del sacrificio tribal a los espíritus de los jefes de los clanes. Este culto convive con el culto familiar y supone la segunda etapa en el culto a los antepasados. Por último, con la unión de todos los clanes o tribus bajo un único líder, se desarrolla la costumbre de congraciarse con los espíritus de los soberanos nacionales. Esta tercera forma de culto se convierte en la religión obligatoria del país pero no sustituye a las otras dos formas de culto existentes. Así pues, los tres cultos conviven en armonía.

Aunque, a la luz de nuestros conocimientos actuales, apenas podemos trazar la evolución de estas tres etapas del culto a los antepasados en Japón, sí que podemos suponer, gracias a los registros históricos, que esta forma de culto se desarrolló a partir de ritos funerarios primitivos. Entre las costumbres funerarias del Japón antiguo y de la Europa antigua había una enorme diferencia que sugiere, por lo que a Japón respecta, una sociedad más primi-

tiva. En Grecia e Italia era costumbre enterrar a los miembros de la familia dentro de los límites de las fincas familiares y en ambas civilizaciones las leyes de la propiedad se desarrollaron a partir de esta práctica. En ocasiones los muertos se enterraban cerca de las casas. El autor de *La ciudad antigua* cita, entre otros textos antiguos sobre esta cuestión, una interesante invocación de la tragedia *Helena* de Eurípides: «¡Salve a todos! ¡La tumba de mi padre! Yo te entierro a ti, Proteo, en el lugar donde los hombres trascienden, de modo que pueda saludarte a menudo y así, incluso aunque entre y salga, yo, tu hijo Teoclímeno, ¡te invoco, padre!». Pero en el Japón antiguo los hombres se apartaban de los muertos. Durante mucho tiempo se acostumbró a abandonar, bien fuera temporal o permanentemente, la vivienda en la que había ocurrido una muerte. No obstante, en un determinado momento se consideró apropiado enterrar a los muertos cerca de la residencia de los miembros supervivientes de la familia. Algunas eminencias japonesas afirman que en épocas muy remotas no se practicaban enterramientos y que los cadáveres se trasladaban a lugares alejados y allí se abandonaban a las bestias salvajes. Fuera o no así en el comienzo, poseemos evidencias documentales incuestionables respecto a los ritos funerarios que se practicaban cuando se extendió la costumbre de enterrar a los muertos, ritos desconcertantes y extraños que no tenían nada en común con las prácticas de las civilizaciones ya asentadas. Hay razones para creer que la residencia familiar se abandonaba permanentemente, no temporalmente, a los muertos; el hecho de que las viviendas fueran cabañas de madera de estructura simple hace que esta suposición resulte bastante probable. El cadáver se abandonaba durante cierto tiempo, llamado periodo de luto, ya fuera en la vivienda en la que había ocurrido el deceso o en una cabaña construida ex profeso. Durante el luto se realizaban ofrendas de alimento y bebida y se ejecutaban ceremonias fuera de la casa. Una de estas ceremonias consistía en un recital de poemas de alabanza al difunto denominados *shinobigoto*.

Había también música de flautas y tambores, danzas y por la noche ardía una hoguera ante la casa. Tras haber realizado estas ceremonias durante el periodo fijado para el luto —ocho días según unos autores, catorce según otros— el cuerpo era enterrado. Es probable que la casa abandonada acabara convirtiéndose en un templo ancestral o casa de espíritus, prototipo del *miya* sintoísta.

En una primera época, aunque no sabemos cuándo, comenzó a practicarse la costumbre de erigir un *moya*, o «casa de luto», en caso de fallecimiento, en la que se realizaban las ceremonias. El sistema de enterramiento era simple, no se trataba de tumbas ni lápidas en sentido literal. Sobre la sepultura se preparaba un túmulo cuyo tamaño dependía de la importancia del difunto.

La costumbre de abandonar la vivienda en la que había tenido lugar el fallecimiento concuerda con la teoría de que los ancestros del pueblo japonés eran nómadas, pues se trata de una costumbre totalmente incompatible con una civilización asentada como la de los primeros griegos y romanos, cuyas costumbres respecto a los enterramientos indican la posesión de pequeños terrenos en ocupación permanente. Pero quizá existieran en estos primeros tiempos excepciones a la costumbre general que se debieron derivar de la necesidad. Actualmente en varias zonas del país, y quizá particularmente en regiones distantes de los templos, es costumbre que los campesinos entierren a sus muertos en sus propias tierras.

Tras el enterramiento se celebraban ceremonias periódicas ante las tumbas con ofrendas de alimento y bebida. Cuando se introdujo desde China la tablilla de los espíritus, o poste de los ancestros, y se estableció un verdadero culto doméstico, la práctica de realizar ofrendas en el lugar del enterramiento no cesó, sino que continuó hasta el presente, tanto en el rito sintoísta como en el budista. Cada primavera un mensajero imperial se presenta ante la tumba del emperador Jimmu con ofrendas de aves, pescados, algas, arroz y vino de arroz; las mismas ofrendas que se realizaban

en honor al espíritu del fundador del imperio hace dos mil quinientos años. Pero antes del periodo de influencia china parece ser que las familias adoraban a sus muertos solo ante la casa mortuoria, o ante la tumba, de lo que se deduce que ya se había extendido la idea de que los espíritus habitaban en sus tumbas y tenían acceso a una especie de mundo subterráneo misterioso. Se creía que los espíritus necesitaban también otras cosas para su vida de ultratumba —una espada en el caso de un guerrero; un espejo en el de una mujer—, junto con determinados objetos que habían valorado especialmente durante sus vidas: objetos de metales preciosos, piedras pulidas, gemas… En este estadio del culto a los antepasados, cuando se pensaba que los espíritus requerían un servicio ultramundano como el que habían recibido en vida, no resultaría extraño descubrir prácticas de sacrificios humanos y animales. En los funerales de los grandes personajes los sacrificios eran habituales. Según creencias cuyo significado se ha perdido, estos sacrificios eran de una crueldad mayor a la de las inmolaciones de la época homérica en la antigua Grecia. Las víctimas humanas[3] se enterraban hasta el cuello formando un círculo alrededor de la tumba y se las abandonaba a su suerte, pereciendo finalmente por acción de las aves carroñeras y las bestias salvajes. El término aplicado a esta inmolación, *hitogaki* o «seto humano», requería de un gran número de víctimas. Esta costumbre fue abolida por el emperador Suinin hace unos mil novecientos años; el *Nihongi* afirma que ya era por entonces una costumbre antigua. Al escuchar los lamentos de las víctimas enterradas en el túmulo funerario erigido sobre la tumba de su hermano, Yamato-hiko-no-mikoto, el emperador, dijo: «Es doloroso obligar a quienes uno ha amado en vida a que le sigan a la tumba. Aunque sea una costumbre antigua, ¿por qué perpetuarla si es mala? A partir de ahora en adelante pongo fin a esta tradición de seguir a los muertos». Nomi-no-Sukune, un noble de la corte —ahora venerado como patrón de los luchadores— sugirió entonces emplear imá-

genes de hombres y caballos en lugar de víctimas reales y su sugerencia fue aceptada. El *hitogaki* fue abolido, aunque durante cientos de años continuó existiendo de manera voluntaria, y a veces obligatoria. En el año 646 el emperador Kotoku dictó un decreto al respecto: «Cuando alguien muere se han constatado casos de personas que se han sacrificado a sí mismas por estrangulación o estrangulando a otros a la manera de un sacrificio o sacrificando al caballo del fallecido o depositando objetos de valor en la tumba en honor al muerto o cortándose el pelo, apuñalándose los muslos y (en este estado) recitando un elogio funerario. Hagamos que estas antiguas costumbres desaparezcan». (*Nihongi*; traducción de Aston).

Por lo que al sacrificio obligatorio y a la costumbre popular respecta, este edicto surtió de inmediato el efecto deseado, pero los sacrificios humanos voluntarios no pudieron ser suprimidos definitivamente. Con el ascenso del poder militar surgió gradualmente la práctica del *junshi*, la costumbre de seguir al señor en su muerte, una forma de suicidio con espada. Se dice que nació en 1333 cuando el último de los regentes Hojo, Takatoki, se suicidó y un gran número de sus vasallos se practicaron el *harakiri* para seguir a su señor en la muerte. Se duda de si realmente fue este incidente el que estableció la práctica. Fuera como fuera, en el siglo XVII el *junshi* se había convertido en una honorable costumbre entre los samurái. Los vasallos más leales consideraban un deber suicidarse tras la muerte de su señor, pues así podrían servirle durante su vida de ultratumba. Mil años de enseñanzas budistas no fueron suficientes para erradicar las ideas primitivas del deber del sacrificio. La práctica continuó incluso durante la época del shogunato Tokugawa, cuando Ieyasu dictó una serie de leyes que la regulaban. Estas leyes se aplicaban con rigidez y la responsabilidad de un caso de *junshi* recaía en la familia del suicida al completo. Hasta el comienzo de la época Meiji no podemos decir que esta costumbre dejó de practicarse. Incluso en esta época actual aún se

han producido algunos casos aislados, algunos de ellos de un carácter realmente conmovedor: algunas personas se han suicidado para poder servir y ayudar al espíritu de su maestro, marido o padre en el mundo invisible. Quizá el caso más llamativo haya sido el de un muchacho de catorce años que puso fin a su vida para acompañar en la muerte al espíritu de un niño, el hijo de su señor.

La peculiaridad de los primeros sacrificios humanos en las tumbas, el carácter de los ritos funerarios y el abandono de la vivienda en la que se había producido una muerte prueban que el culto a los antepasados original tenía un carácter marcadamente primitivo. Esta idea se reafirma con el peculiar horror que el sintoísmo siente hacia la muerte, considerada una forma de corrupción o contaminación: incluso hoy en día asistir a un funeral, aunque sea por el rito sintoísta, se considera una especie de profanación religiosa. La antigua leyenda del descenso de Izanagi al mundo de los muertos en busca de su esposa ilustra las terribles creencias que una vez existieron respecto a los poderes malignos que presidían la muerte. No existe contradicción alguna entre el horror de la muerte como corrupción y la apoteosis de los espíritus; debemos entender la apoteosis misma como una propiciación. El sintoísmo, o «camino de los dioses», primitivo era una religión de temor. No solo se abandonaban las casas de los campesinos tras una muerte, incluso los emperadores, durante muchos siglos, tenían por costumbre cambiar de capital tras la muerte del soberano predecesor. Pero poco a poco los ritos funerarios primitivos fueron evolucionando hacia un culto superior. La casa de luto, o *moya*, dio origen al templo sintoísta, que aún hoy conserva la forma de la antigua cabaña. Con la influencia china el culto a los antepasados también se extendió al hogar y posteriormente el budismo lo conservó. Gradualmente la religión familiar se fue transformando en una religión de ternura, pero también de deber, y modificó y atenuó las ideas de los hombres sobre la muerte. Para el siglo VIII el culto a los antepasados parece haber desarrollado ya las tres for-

mas principales bajo las cuales aún existe hoy en día: a partir de entonces el culto familiar comenzó a asumir unas características que tienen mucho en común con las religiones domésticas de las antiguas civilizaciones europeas.

Centrémonos ahora en examinar las diferentes formas de este culto doméstico, la religión universal de Japón. En cada casa hay un santuario consagrado al propio hogar. Si la familia solo profesa la fe sintoísta, este santuario o *mitamaya*[4] («morada del augusto espíritu») es un modelo en miniatura de un templo sintoísta que se coloca sobre un estante fijado a la pared de un cuarto interior de la vivienda, a una altura de un metro ochenta centímetros del suelo. Este estante recibe el nombre de *Mitama-San-no-tana*, o «estante de los augustos espíritus». En el santuario se colocan unas tablillas de madera en las que se inscriben los nombres de los difuntos de la familia denominadas *mitamashiro*, «sustitutos de los espíritus» o «bastones de los espíritus». Si la familia venera a sus antepasados según el rito budista, las tablillas mortuorias se colocan en el santuario budista familiar, el *Butsudan*, que generalmente se dispone en el estante superior de la alcoba de una de las habitaciones interiores de la casa. Las tablillas mortuorias budistas se denominan *ihai*, un término que significa «conmemoración del alma»; son unas tablillas lacadas y doradas que normalmente tienen un pedestal tallado en forma de loto. Generalmente no se inscribe en ellas el nombre real del difunto, sino su nombre religioso o póstumo. Es importante destacar que en ambos cultos la tablilla mortuoria parece simbolizar una lápida en miniatura, un hecho este de interés evolutivo, aunque la evolución en sí parece más china que japonesa. Las lápidas planas de los cementerios sintoístas se parecen a los sencillos bastones de los espíritus, mientras que los sepulcros de los cementerios budistas tienen la forma del *ihai* y esta forma puede variar ligeramente en función de la edad y el sexo del difunto.

El número de tablillas mortuorias en cada casa no excede las cinco o seis: solo están representados los abuelos, los padres y los recientemente fallecidos. El nombre de los antepasados más remotos se escribe en unos rollos de papel que se guardan en el *Butsudan* o el *mitamaya*.

Sea cual sea la religión de la familia, todos los días se rezan oraciones y se realizan ofrendas ante las tablillas mortuorias. La naturaleza de las ofrendas y el carácter de las oraciones dependen de la religión de la familia, pero los deberes del culto son los mismos para todos y nunca deben descuidarse. Generalmente se confían a los ancianos o a las mujeres[5].

Con respecto a la antigua costumbre (en el pasado observada en todas las casas japonesas, aunque ahora solo en los hogares sintoístas) de realizar ofrendas de alimentos, ya sean elaborados o no, *sir* Ernest Satow señala: «Los ritos en honor a los dioses eran realizados en un principio por el cabeza de familia, pero con el tiempo este deber fue asumido por las mujeres de la casa»[6]. El mismo tipo de transferencia de deberes debió darse de igual modo respecto a los ritos relacionados con los antepasados, cambio que se produjo por obvias cuestiones de conveniencia. Cuando el deber deviene en los ancianos de la familia, es generalmente la abuela quien se encarga de él. En las familias de la Grecia y la Roma antiguas la obligación de realizar los ritos domésticos recaía en el cabeza de familia, aunque se sabe que las mujeres también participaban en ellos.

No existe una ceremonia larga y solemne, ni una exigencia respecto a las oraciones: las ofrendas de alimento se extraen de la comida familiar y se murmuran unas pocas oraciones breves. Pero, por triviales que parezcan estos ritos, nunca se desatienden. No existe la posibilidad de dejar de realizar las ofrendas: mientras exista la familia, las ofrendas continuarán.

Se necesitaría mucho espacio para describir el rito doméstico, no por su complejidad, sino porque está muy alejado de la experiencia occidental y presenta múltiples variantes según la secta a la que pertenece la familia. Sin embargo, estos detalles no serán necesarios; lo realmente importante es considerar a la religión y las creencias en relación con el comportamiento y el carácter. Hemos de reconocer que no hay religión más sincera y más conmovedora que el culto doméstico, que considera que los muertos continúan formando parte de la vida familiar y necesitan el afecto y el respeto de sus descendientes. Surgido en aquellos oscuros días en los que el miedo era más fuerte que el amor, cuando el deseo de complacer a los espíritus de los fallecidos parecía más inspirado por el temor a su ira, este culto evolucionó hacia una religión de amor tal y como hoy se conoce. La creencia de que los muertos necesitan afecto, que negárselo es una crueldad y que su felicidad depende del deber, prácticamente ha superado el terror primitivo. No se conciben como muertos, sino que se cree que permanecen aún entre sus seres queridos. Invisibles, protegen el hogar y velan por el bienestar de los suyos; flotan en el brillo de la lámpara y la trémula llama indica sus movimientos. Habitan en el interior de las tablillas en las que se inscriben sus nombres y a veces las transforman para recuperar su sustancia humana y consolar a los vivos. Observan desde su pequeño santuario todo lo que ocurre en la casa; comparten las penas y las alegrías de la familia y se regocijan con las voces y la vida que les rodean. Necesitan afecto y los agradecimientos de sus familiares por la mañana y por la noche son suficientes para hacerles felices. Necesitan atención y cuidados, pero se conforman con los vapores de los alimentos. Solo exigen que estos deberes se cumplan diariamente. Ellos dieron vida, dieron riqueza y trazaron el presente: representan el pasado de una raza y todos sus sacrificios; todo lo que poseen los vivos procede de ellos. Y, sin embargo, ¡qué poco piden a cambio! Poco más que un agradecimiento, como fundadores y guardianes del hogar, con

palabras sencillas: «Aceptad, seres augustos, nuestra gratitud reverencial por la ayuda que día y noche nos dais».

Olvidarse de ellos, desatenderlos o tratarles con ruda indiferencia es la prueba de un corazón malvado; avergonzarlos con una conducta inapropiada o profanar su nombre con actos malvados es un crimen abominable. Ellos representan la experiencia moral de la raza: quien niegue esa experiencia también los niega a ellos y cae al nivel de las bestias o, incluso, por debajo de ellas. Representan la ley no escrita, las tradiciones de la comunidad, los deberes de todos para con todos: quien ofende estas leyes, tradiciones y deberes, comete un pecado terrible contra los muertos. Por último, representan el misterio de lo invisible: para el sintoísmo, al menos, son dioses.

Hay que recordar que la palabra japonesa para «dioses», *kami*, no posee las implicaciones asociadas a la idea moderna de divinidad, sino que es un concepto más parecido al antiguo término latino *dii-manes*. Quizá podría traducirse este término japonés por una expresión más exacta, como «los superiores» o «los más importantes»; antiguamente se aplicaba tanto a los soberanos vivos como a los espíritus y a los dioses. Pero sus implicaciones van más allá de la idea de un espíritu o alma sin una morada carnal, ya que, según la antigua enseñanza sintoísta, los muertos se convertían en los gobernadores del mundo. Ellos causaban todos los fenómenos naturales: los vientos, las lluvias y las mareas; la floración y la maduración de la flora; el crecimiento y la muerte; y todo lo bueno y todo lo malo. Constituían una especie de elemento invisible, un éter ancestral que se extiende eternamente. Sus poderes son tales que, si trabajan al unísono, son invencibles; cuando la nación está en peligro son invocados en masa para abatir al enemigo... A los ojos de la fe, tras el espíritu de cada antepasado se extiende el poder inconmensurable de incontables *kami* y el sentido del deber hacia el antepasado se hace más profundo por el oscuro sobrecogimiento de las fuerzas que controlan el mundo visible e invisible.

Según el sintoísmo primitivo todo el universo estaba poblado de espíritus; para el sintoísmo posterior la concepción de esta condición fantasmal del mundo no estaba limitada ni por el espacio ni por el tiempo, incluso en el caso de los espíritus individuales. «Aunque el hogar de los espíritus —escribió Hirata— está en la casa de los espíritus, están también presentes en cualquier lugar en el que sean venerados, ya que al ser dioses, son también ubicuos».

Los muertos en el budismo no se denominan dioses, sino budas o *hotoke*, un término que expresa más bien una piadosa esperanza en lugar de una fe. Se cree que se encuentran en el camino hacia un estado superior de la existencia y, por tanto, no deben ser invocados ni venerados del mismo modo que los dioses sintoístas: se rezan oraciones *por* ellos, no *a* ellos[7]. La gran mayoría de los budistas japoneses son también seguidores del sintoísmo y, aunque en apariencia incompatibles, ambas religiones han sido reconciliadas en la psique colectiva. La doctrina budista ha modificado las ideas relativas al culto en menor grado de lo que podría suponerse.

Todas las sociedades patriarcales con una civilización asentada han desarrollado, a partir del culto a los antepasados, una religión de piedad filial, y la piedad filial constituye la virtud suprema entre todos los pueblos civilizados que practican el culto a los antepasados. Por piedad filial no nos referimos aquí al significado más extendido de la expresión, a saber, la devoción de los hijos hacia sus padres, sino que debemos entender la palabra «piedad» en su acepción clásica, la *pietas* de los primeros romanos, un sentido religioso del deber familiar. Esta expresión incluye la veneración y el respeto a los muertos y el sentimiento de deber hacia los vivos; el amor de los hijos hacia los padres y el de los padres hacia sus hijos; los deberes mutuos del marido y la esposa; los deberes de los hijos políticos hacia el núcleo familiar y los deberes del sirviente hacia su maestro y del maestro para con su sirviente. La familia en sí era una religión y el hogar de los antepasados, un templo. Y este es el

concepto de la familia y el hogar en Japón hoy en día. La piedad filial en Japón no se refiere únicamente al deber de los hijos hacia sus padres y abuelos, sino que implica algo más: el culto a los antepasados, el servicio reverencial a los muertos, la gratitud del presente hacia el pasado y el comportamiento del individuo en relación con la familia. Hirata afirmaba que todas las virtudes se derivaban del culto a los antepasados; prestemos atención a sus palabras, traducidas por *sir* Ernest Satow:

«El deber de una persona es ser diligente en su veneración de sus antepasados, debería considerarse el ministro de los mismos. La costumbre de la adopción surgió del deseo natural de tener a alguien que realizara los sacrificios: este es un deseo que no debería tomarse en vano. La devoción hacia la memoria de los antepasados es el origen de todas las virtudes. Quien cumpla con su deber para con sus antepasados siempre será respetuoso con los dioses y con sus familiares vivos. Ese hombre será también leal a su príncipe, fiel a sus amigos y bondadoso con su esposa e hijos. La esencia de esta devoción es la piedad filial».

Desde un punto de vista sociológico Hirata tiene razón: es incuestionable que todo el sistema ético del Lejano Oriente se deriva de la religión de la familia. Con la ayuda de este culto se han ido desarrollando todas las ideas del deber hacia los vivos y hacia los muertos: el sentido de devoción, el sentido de lealtad, el espíritu de autosacrificio y el espíritu de patriotismo. La magnitud del significado de la piedad filial como fuerza religiosa queda reflejada en el hecho de que se puede comprar la vida en Oriente, pues esta tiene un precio de mercado. Esta es la religión de China y de los países que la rodean y, en China, la vida está en venta. Fue la piedad filial de China lo que hizo posible la construcción del ferrocarril de Panamá, un lugar en el que al golpear el suelo se liberaba a la muerte; en el que la tierra devoraba a los trabajadores por millares hasta que ya no se pudo proporcionar suficiente mano de obra. Pero en China sí se podían obtener trabajadores y su precio

era la vida. El precio se pagó y miles de hombres llegaron de Oriente para trabajar y morir, de modo que el precio de sus vidas pudiera ser enviado a sus familias... No dudo que, si tal sacrificio hubiera sido requerido, también en Japón habría habido vidas disponibles para ser compradas del mismo modo, aunque quizá el precio no hubiera sido tan barato. En los lugares en los que se practica esta religión el individuo está preparado para entregar su vida por la familia, el hogar y los antepasados. La piedad filial que impulsa este sacrificio se convierte, por extensión, en la lealtad que sacrificará incluso la propia familia en beneficio del señor o en la lealtad que reza, como Kusunoki Masahige, por entregar al soberano las vidas que aún restan por vivir. A partir de la piedad filial se ha desarrollado todo el poder moral que protege al estado, el poder que pocas veces ha fracasado en imponer limitaciones legítimas al despotismo oficial siempre que ese despotismo hacía peligrar el bienestar común.

Probablemente el concepto de piedad filial de los cultos domésticos del Occidente antiguo apenas difería del que aún impera en el Lejano Oriente actual, pero no encontramos en Japón el hogar indoeuropeo, el altar familiar con su fuego perpetuo. El culto familiar japonés representa aparentemente un estadio del culto mucho más temprano que el practicado por los antiguos griegos y romanos. El hogar en el Japón antiguo no era una institución estable como sucedía en Grecia o Roma; nunca se generalizó la costumbre de enterrar a los miembros de la familia en la hacienda familiar y la morada en sí misma nunca gozó de un carácter importante y duradero. No se podía decir que el guerrero japonés, a diferencia del romano, luchaba *pro aris et focis*[8]. Ni había altar ni fuego sagrado: su lugar lo ocupaban el estante de los espíritus, o santuario, con su pequeña lámpara que se prendía todos los días al anochecer y, en los primeros tiempos, no había imágenes de divinidades. En lugar de lares y penates había tablillas mortuorias de los antepasados y otras para ciertos dioses, los dioses tutelares. Es

la presencia de estos frágiles objetos, que en un momento dado podían ser fácilmente transportados, lo que aún hoy en día constituye el hogar.

Actualmente y desde la mentalidad occidental resulta muy difícil comprender el culto a los antepasados como una religión familiar, una fe viviente. Solo podemos imaginar vagamente lo que pensaban y lo que sentían nuestros antepasados indoeuropeos respecto a la muerte. Pero podemos trazar la naturaleza de la piedad griega en las creencias actuales de Japón. Cada miembro de la familia está sometido a la vigilancia de los espíritus, todos sus actos son observados, todas sus palabras son escuchadas. Pero no solo las acciones son visibles para los muertos, los pensamientos también; por tanto, en presencia de los espíritus es necesario controlar la mente y mantener el corazón puro. Quizá sea la influencia ininterrumpida de estas creencias a lo largo de miles de años uno de los factores que contribuyó a formar el amable carácter japonés. El culto doméstico actual no es una religión solemne o severa, carece de la rigidez y disciplina que Fustel de Coulanges suponía características del culto romano. Más bien se trata de una religión de gratitud y bondad; los vivos sirven a los familiares muertos como si aún estuvieran en este mundo. Creo que si pudiéramos viajar a cualquier ciudad de la antigua Grecia descubriríamos que el culto doméstico allí practicado estaba impregnado de la misma alegría que caracteriza al culto del Japón actual. Supongo que los niños griegos, hace tres mil años, también intentaban, como los niños japoneses de hoy en día, robar alguno de los manjares ofrecidos a los espíritus de los antepasados y supongo que sus padres les regañaban con el mismo cariño que hacen hoy los padres de esta era Meiji, combinando reproche con instrucción e insinuando a los pequeños las extrañas consecuencias que podrían acarrear sus travesuras[9].

La familia japonesa

La idea fundamental que subyace en el culto a los antepasados es que el bienestar de los vivos depende del bienestar de los muertos. En torno a esta idea y al culto basado en ella se desarrollaron la organización de la familia, las leyes de propiedad y sucesión y, en definitiva, toda la estructura de la sociedad antigua, ya fuera en Oriente u Occidente.

Antes de analizar cómo el culto a los antepasados dio forma a la estructura social en el Japón antiguo conviene recordar que al principio no había más dioses que los muertos. Cuando el culto a los antepasados creó una mitología, los dioses que entonces surgieron no eran más que espíritus transfigurados. Esto es algo común a todas las mitologías. Los japoneses antiguos no habían desarrollado aún los conceptos de cielo e infierno o de renacimiento. La doctrina budista del renacimiento adoptada posteriormente contradecía las creencias antiguas y necesitaba desarrollar un elaborado sistema metafísico en el que apoyarse. Sin embargo, podemos suponer que las ideas de los primeros japoneses respecto a los muertos guardaban bastantes similitudes con las de los griegos de la época prehomérica. Había un mundo subterráneo al que descendían los muertos, aunque preferían habitar en sus tumbas o en sus «casas de espíritus». Con el tiempo se fue desarrollando el concepto de ubicuidad, pero los espíritus continuaban especialmente vinculados a sus tumbas, sus santuarios y sus tierras. A comienzos del siglo XIX Hirata escribió: «Los espíritus de los muertos continúan existiendo en el mundo invisible que nos rodea; to-

dos ellos se convierten en dioses con diferentes caracteres y grados de influencia. Algunos residen en los templos construidos en su honor o en sus tumbas y siguen prestando sus servicios a su príncipe, a sus parientes, a sus esposas y a sus hijos del mismo modo que hacían en vida». Se creía que el «mundo invisible» era una especie de duplicado del mundo visible dependiente de los vivos para su prosperidad. Existía una dependencia mutua entre vivos y muertos. La necesidad principal de los espíritus la constituían el culto y las ofrendas; la necesidad principal del hombre era asegurarse el futuro del culto para su propio espíritu y morir sin garantizarse este culto era una gran desgracia... Recordar estas ideas puede ayudarnos a comprender mejor la organización de la familia patriarcal, conformada para conservar y proporcionar el culto a sus muertos. Se creía que al desatender este culto se atraía la desgracia.

El lector sabe ya que en la antigua familia indoeuropea el lazo de unión no era el afecto, sino la religión, y a esta se subordinaba el afecto natural. Esta condición caracteriza a la familia patriarcal en las épocas en que se practicaba el culto a los antepasados. La familia japonesa, como las familias de la Grecia y Roma antiguas, era una sociedad religiosa en el estricto sentido del término y como tal permanece hoy en día. Su organización se amoldó a las exigencias del culto a los antepasados; las posteriores doctrinas importadas de piedad filial se habían desarrollado en China para hacer frente a las necesidades de una religión similar más antigua. Podemos encontrar similitudes en la estructura, las leyes y las costumbres de la familia japonesa y la estructura y leyes tradicionales de la antigua familia indoeuropea, pues las leyes que rigen la evolución sociológica admiten muy pocas excepciones. Sin embargo, el material del que disponemos actualmente no es suficiente para embarcarse en un estudio comparativo serio: aún queda mucho por aprender respecto a la historia de la familia japonesa. No obstante, sí podemos establecer con claridad, en líneas generales, las

similitudes entre las instituciones domésticas de la antigua Europa y las del Lejano Oriente.

Al igual que en las primeras civilizaciones europeas, en el Japón antiguo imperaba la creencia de que la prosperidad de la familia dependía del escrupuloso cumplimiento de las obligaciones con respecto al culto a los antepasados. Esta creencia pervive hasta cierto punto en la familia japonesa actual. Aún se cree que la buena suerte de la familia depende de la observancia de este culto y que la mayor desgracia es morir sin haber dejado un heredero varón que continúe la tradición de realizar los ritos y las ofrendas. El deber primordial de la piedad filial entre los primeros griegos y romanos consistía en perpetuar la familia para, de este modo, perpetuar el culto. Por lo tanto, generalmente, se prohibía el celibato y la opinión social contribuía a hacer cumplir la obligación de contraer matrimonio, obligación que a veces venía dictaminada por ley. Entre las clases libres del Japón antiguo el matrimonio también era, por regla general, obligatorio en el caso del heredero varón, y cuando la ley no condenaba el celibato, lo condenaba la tradición. Morir sin descendencia era una desgracia personal en el caso de un hermano menor pero, en el caso del primogénito y sucesor, era un crimen contra los antepasados, pues la amenaza de la extinción se cernía sobre el culto. No había excusa para no tener hijos: las leyes en Japón, al igual que en la Europa antigua, proporcionaban soluciones para estos casos. Si la esposa resultaba estéril, el marido podía divorciarse de ella o tomar una concubina para asegurarse un heredero. Existía incluso la posibilidad de adoptar. Pero también se podía desheredar a un hijo indigno para adoptar en su lugar a otro joven. Por último, en caso de que un hombre solo hubiera engendrado hijas podía asegurarse la sucesión y continuación del culto adoptando un marido para la hija menor.

Como en la antigua familia europea, las hijas no podían heredar, pues la ascendencia era de línea masculina, por lo que era ne-

cesario asegurarse un heredero varón. Los antiguos japoneses, al igual que griegos y romanos, creían que era el padre y no la madre el dador de vida, el principio creador era masculino; el deber de perpetuar el culto recaía en el hombre, no en la mujer[10].

La mujer compartía el culto pero no lo mantenía. Las hijas estaban destinadas al matrimonio y tras las nupcias pasaban a formar parte de la familia del marido, por lo que su relación con el culto a los antepasados de su propia familia era solo temporal. Era necesario que la religión de la esposa fuera la religión del marido y las japonesas, como las antiguas griegas, al contraer matrimonio se vinculaban al culto de los antepasados de su marido. Por este motivo las mujeres en las sociedades patriarcales no son iguales a los hombres: la hermana no tiene el mismo rango que el hermano. Pero la hija japonesa, al igual que la griega, podía seguir vinculada a su propia familia siempre y cuando se adoptara un marido para ella, es decir, que el futuro esposo llegara a la familia en calidad de hijo. Sin embargo, en este caso ella solo participaba en el culto, pero el deber de conservarlo recaía en el marido adoptado.

La constitución de la familia patriarcal siempre se deriva de su culto a los antepasados. Antes de continuar analizando las cuestiones del matrimonio y la adopción en Japón es necesario destacar un aspecto de la antigua organización familiar. La familia en el Japón antiguo se denominaba *uji*, una palabra que en su origen tuvo el mismo significado que el actual *uchi*, es decir, «interior» o «parientes», y que se usaba desde tiempos pretéritos con el sentido de «nombre», en especial de nombre del clan. Existían dos clases de *uji*: las *o-uji*, o grandes familias, y las *ko-uji*, o familias menores. En ambos casos se hacía referencia a un amplio número de personas unidas por parentesco y por el culto a un antepasado común. Las o-uji se corresponden en cierto modo a las *genos* griegas o las *gens* romanas: las *ko-uji* eran sus ramificaciones y estaban subordinadas a la *o-uji*. La *uji* constituía la unidad social. Cada *o-uji*, con sus *ko-uji* dependientes, era similar a la fratría o a la curia;

los grandes grupos que constituyeron la sociedad primitiva japonesa no eran otra cosa que multiplicaciones de *uji*, ya las denominemos clanes, tribus u hordas. Cuando la civilización se asentó definitivamente, los grupos más grandes se dividieron y subdividieron, pero la unidad más pequeña conservó su organización originaria. La familia moderna japonesa conserva en parte esta organización. No significa solo una familia, sino lo que significó la familia en la Grecia antigua y en Roma tras la disolución de la *gens*. Con nosotros la familia se ha desintegrado; cuando hablamos de la familia de un hombre nos referimos a su esposa e hijos. Pero la familia japonesa constituye, aún hoy en día, un grupo más amplio. Al contraer matrimonio a una edad muy temprana, una familia puede estar formada por los bisabuelos, abuelos, padres e hijos, hijos e hijas de diferentes generaciones; pero sus límites se extienden normalmente más allá de una familia. En la antigüedad podía constituir la población al completo de una aldea o un pueblo; aún hoy día existen en Japón grandes comunidades de personas con el mismo apellido. En algunas zonas se acostumbraba a mantener a todos los niños dentro del grupo familiar original adoptando maridos para las hijas. El grupo podía consistir entonces en sesenta personas o más habitando todas ellas bajo el mismo techo, por lo que se construían anexos a la vivienda según las necesidades. (Menciono estos detalles a modo de anécdota). Pero las grandes *uji*, una vez que la civilización se asentó definitivamente, se fueron multiplicando con rapidez y, aunque se dice que aún se encuentran este tipo de comunidades en distritos remotos del país, parece factible que estos grupos patriarcales primarios se rompieron casi al mismo tiempo en las distintas regiones del país en una época temprana. A partir de entonces el culto del *uji* continuó siendo el culto de sus subdivisiones: todos los miembros de la *gens* original rendían culto a un antepasado común, el *uji-no-kami* o «dios del *uji*». De manera gradual, la casa de los espíritus del *uji* se convirtió en el templo sintoísta y el espíritu del antepa-

sado pasó a ser considerado un dios tutelar; la palabra moderna *ujigami* es una forma abreviada del título más antiguo *uji-no-kami*. Al mismo tiempo, cada familia por separado rendía culto a sus propios muertos. Esta condición religiosa aún se mantiene. La familia puede incluir varios núcleos familiares, pero cada uno de ellos rinde culto a sus propios muertos. El grupo familiar, ya sea grande o pequeño, conserva su constitución y carácter tradicionales; se trata de una sociedad religiosa que exige obediencia a la tradición por parte de todos sus miembros.

Estas explicaciones previas permiten comprender con mayor claridad las costumbres del matrimonio y la adopción en relación con la jerarquía familiar. Pero primero señalemos algo con respecto a esta jerarquía, tal y como existe actualmente. En teoría el cabeza de familia ejerce el poder supremo dentro de la unidad familiar y todos deben obedecerle. Es más, las mujeres deben obedecer a los hombres, las esposas a sus maridos y los miembros más jóvenes de la familia están sometidos a los de mayor edad. Los niños no solo obedecen a sus padres y abuelos, sino que también observan entre ellos mismos la ley doméstica de jerarquía en relación a la edad, de modo que el hermano menor debe obedecer al mayor, y la hermana menor, a la mayor. Esta norma se respeta cuidadosamente, incluso en los asuntos más nimios; por ejemplo, a la hora del almuerzo, se sirve primero al hermano mayor, después al segundo y así sucesivamente —se puede realizar una excepción si hay un niño muy pequeño, que no está obligado a esperar—. Esta costumbre explica la expresión popular «señor arroz frío» *(Hiameshi-san)* para referirse de forma distendida al segundo hijo, que tiene que esperar a que se sirvan primero los mayores y los niños pequeños y por ello siempre toma el alimento frío. Legalmente la familia solo tiene una cabeza visible que puede ser el abuelo, el padre o el hijo mayor; generalmente es este último, pues los mayores acostumbran a ceder la autoridad, costumbre esta de origen chino, tan pronto como el hijo mayor es capaz de hacerse cargo

de ella. La subordinación de los jóvenes a los mayores y de las mujeres a los hombres —de hecho, toda la estructura familiar—, indica que la familia patriarcal antigua estaba caracterizada por una organización aún más estricta y que el cabeza de familia era a la vez señor y sacerdote, con poderes casi ilimitados. La organización era, y sigue siendo, principalmente religiosa: el vínculo matrimonial no constituía la familia y la relación del padre o madre en el grupo dependía de su relación en la familia como grupo religioso. Hoy día, de igual modo, la hija adoptada como esposa, denominada *hana-yome* o «hija flor», tiene el mismo rango que un niño adoptado, pues el matrimonio significa adopción. De igual modo y por las mismas razones, el joven recibido en una familia como marido de una de las hijas también tiene categoría de hijo adoptivo. El esposo o la esposa adoptados deben necesariamente someterse a la voluntad de los mayores, pudiendo a ser repudiados por decisión de estos. La posición del marido adoptado es delicada y difícil; un viejo proverbio japonés dice: *Konuka san-go areba, mukoyoshi to naruna* («Mientras aún tengas tres *go*[11] de salvado de arroz, no entres en una familia como marido adoptado»). No tiene que esperar a una esposa, sino que es entregado a ella previa petición; en ese momento comienza su servicio. Y si tras quince años de servicio es repudiado, sus hijos dejan de pertenecerle, pues son parte de la familia. Puede que su adopción no haya tenido nada que ver con el afecto ni que su expulsión haya sido motivada por su mal comportamiento. Estas cuestiones, independientemente de las leyes, son decididas en realidad por los intereses familiares, intereses que están relacionados con la conservación de la familia y de su culto[12].

No hay que olvidar que, aunque la hija política o el hijo político podían ser repudiados en el pasado a voluntad, el matrimonio en la familia del Japón antiguo era una cuestión de importancia religiosa y uno de los deberes de la piedad filial. De igual modo sucedía en la Grecia y Roma antiguas; la ceremonia matrimonial

se realizaba, como en Japón, en la propia casa y no en un templo. Era un rito de religión doméstica, por lo que el ritual mediante el cual la novia era aceptada en el culto familiar debía realizarse en presencia de los espíritus de los antepasados. Los japoneses primitivos no practicaban una ceremonia similar pero, tras la institución del culto doméstico, la ceremonia matrimonial se convirtió en un rito religioso y como tal permanece. Sin embargo, los matrimonios ordinarios no se realizan ante el altar familiar o las tablillas de los antepasados, excepto en circunstancias muy concretas. La norma, por lo que respecta a los matrimonios ordinarios, dicta que si los padres del novio están vivos esto no se hace; pero si han muerto, el novio lleva a la novia ante sus tablillas mortuorias para que ella les rinda homenaje. Entre la nobleza, al menos en la antigüedad, la ceremonia matrimonial parece haber tenido un carácter más religioso, según podemos comprobar en el libro *Shorei-Hikki*, «Registro de ceremonias»: «En la bodas de los nobles la cámara nupcial se compone de tres habitaciones convenientemente decoradas para la ocasión... El santuario con la imagen del dios familiar se coloca en el estante contiguo al lecho». Los matrimonios imperiales siempre se anuncian oficialmente a los antepasados; el matrimonio del heredero o de otro varón de la familia imperial se realiza siempre ente el *Kashiko-dokoro*, o templo imperial de los antepasados, situado dentro del recinto del palacio imperial[13]. Aparentemente la ceremonia matrimonial japonesa parece haber seguido la tradición china, según la cual las nupcias son consideradas un rito religioso del mismo modo que los antiguos griegos y romanos también concebían el rito matrimonial. Aunque la relación del rito japonés con el culto familiar es menos marcada, esta se hace más evidente si se profundiza en el estudio. El acto de beber alternativamente, novio y novia, el vino de arroz del mismo recipiente se corresponde en cierto modo con la *confarreatio* romana. Mediante el rito nupcial la esposa adopta la religión de la familia del marido y es aceptada tanto por los familiares

vivos como por los muertos. A partir de entonces debe venerar a los antepasados del marido como si se trataran de los suyos propios y, si ningún miembro de mayor edad que ella se encontrara en casa, sería su deber realizar las ofrendas en representación de su marido. Ya no tiene nada que ver con el culto de su propia familia; las ceremonias funerarias realizadas con motivo del abandono del hogar paterno —el barrido solemne de las habitaciones o el encendido del fuego mortuorio ante la puerta— son indicativas de esta separación religiosa.

En relación al matrimonio en la Grecia y Roma antiguas F. de Coulanges señala: «Este tipo de religión no admite la poligamia». Esta afirmación es incuestionable por lo que respecta a las formas de culto doméstico altamente refinadas de las comunidades analizadas por el autor de *La ciudad antigua*. Pero por lo que se refiere al culto a los antepasados, en general resulta incorrecta, ya que en formas más antiguas de culto a los antepasados sí se aceptaban la poligamia o poliginia y la poliandria. En la época estudiada por F. de Coulanges las sociedades indoeuropeas occidentales eran prácticamente monogámicas. La sociedad japonesa antigua practicaba la poliginia y esta persistió aun después de la institución del culto doméstico. Al principio la relación conyugal era indefinida y no se hacía distinción alguna entre la esposa y las concubinas: «se catalogaba a todas como *mujeres*»[14]. Probablemente en una época posterior la distinción se hizo más evidente debido a la influencia china, pero a medida que la civilización fue progresando se impuso la tendencia general hacia la monogamia, aunque las clases dirigentes continuaron practicando la poliginia. En el artículo 54 del *Legado* de Ieyasu se expresa claramente esta fase de la condición social, una condición social que prevaleció hasta la época actual:

«La situación de una esposa con respecto a la concubina es la misma que la del señor con su vasallo. El emperador tiene doce concubinas. Los príncipes pueden tener ocho. Los oficiales de

más alto rango pueden tener cinco amantes y un samurái, dos sirvientas. Por debajo de todos ellos están los hombres casados del pueblo llano».

De esto podemos deducir que el concubinato fue durante mucho tiempo (salvo excepciones) un privilegio exclusivo; el carácter militarista de la sociedad antigua explica su supervivencia hasta la época de la abolición de los daimiados y de la clase militar[15]. Aunque es incierto que el culto a los antepasados no pudiera coexistir con la poligamia o poliginia (el término de Spencer es más amplio), sí que es cierto que la monogamia favorece este culto, por lo que tiende a imponerla, ya que asegura a la sucesión familiar una estabilidad que ninguna otra relación puede ofrecer. Hay que señalar que, aunque la sociedad japonesa antigua no era monógama, había una tendencia general hacia la monogamia, que concordaba mejor con la religión de la familia y la moralidad de las masas.

Desde que el culto a los antepasados se estableció definitiva y universalmente, el matrimonio, deber de piedad filial, se convirtió en un asunto que no podía dejarse en manos de los jóvenes. Era la familia, y no los jóvenes casaderos, quien decidía al respecto, pues no se podía permitir que los sentimientos interfiriesen con las exigencias de la religión familiar. No era una cuestión de afecto, sino de obligación religiosa, y pensar de otro modo era impío. El afecto podía y debía surgir de la relación. No obstante, si surgía un cariño lo suficientemente poderoso como para hacer peligrar la cohesión familiar, se condenaba. Por lo tanto, se podía solicitar el divorcio si el marido se sentía demasiado vinculado a su esposa; del mismo modo, se podía solicitar el divorcio si el marido adoptado tenía el poder suficiente para ejercer, a través del amor, demasiada influencia sobre la hija.

Por todo ello, la afección marital solo podía tolerarse dentro de ciertos limites; los derechos naturales de paternidad (como nosotros los entendemos) estaban muy limitados en la familia japone-

sa de la antigüedad. Como el matrimonio tenía el propósito de generar herederos que perpetuaran el culto, los hijos se consideraban que pertenecían a la familia, no al padre ni a la madre. Por tanto, en caso de divorcio los hijos de la esposa o del hijo adoptado —o en caso de repudiar al hijo casado— siempre se quedaban con la familia. El derecho de los jóvenes padres estaba supeditado a los derechos religiosos de la familia. No se toleraban los derechos que se oponían a los derechos religiosos familiares. En la práctica, según las circunstancias, los individuos podían disfrutar de cierta libertad bajo el techo paterno, pero en la teoría y legalmente no había libertad para ningún miembro de la familia japonesa, ni siquiera para el cabeza de familia, cuya responsabilidad era máxima. Cada persona, desde el niño más pequeño al abuelo, estaba sometida a otra y cada acto de la vida doméstica estaba regulado por la tradición.

Como el padre griego o romano, el patriarca de la familia japonesa parece haber ejercido, en los primeros tiempos, el poder sobre la vida y la muerte de todos los miembros de la familia. En tiempos más primitivos el padre podía matar o vender a sus hijos; entre las clases gobernantes ejerció un poder ilimitado hasta la época moderna. Exceptuando determinadas costumbres locales, explicables por la tradición, o de clase, explicables por las condiciones de servidumbre, puede decirse que el cabeza de familia del Japón antiguo era a la vez el jefe, el sacerdote y el magistrado de la familia. Podía obligar a sus hijos a casarse o podía prohibirles contraer matrimonio; podía desheredarlos o repudiarlos; podía ordenarles qué profesión elegir o qué vocación seguir; y su poder se extendía a todos los miembros de la familia y a todos los que de ella dependían. En diferentes épocas se fueron estableciendo límites a este poder en el caso de la gente de las clases comunes; pero en la clase militar la patria potestad prácticamente no tenía límites. En su forma más extrema el poder paternal lo controlaba todo: el derecho a la vida y la libertad, el derecho a casarse o a con-

servar a la esposa o al marido, el derecho a los propios hijos, el derecho de propiedad, el derecho de ostentar un cargo o el derecho de elegir la propia profesión. La familia era una tiranía.

Sin embargo, no hay que olvidar que el absolutismo que prevalecía en la familia patriarcal tiene su justificación en una creencia religiosa: en la convicción de que todo puede ser sacrificado en beneficio del culto y que todo miembro de la familia debe estar preparado para, llegado el caso, entregar su propia vida para asegurar la perpetuidad de la sucesión. Tener esto presente ayuda a comprender por qué, incluso en sociedades con una civilización avanzada, parecía correcto que un padre matara o vendiera a sus hijos. El crimen de un hijo podía provocar la extinción del culto y ocasionar la ruina de la familia, en especial en el caso de una sociedad militar como la de Japón, donde la familia al completo era responsable de los actos de sus miembros, así que una ofensa capital podía conllevar la pena de muerte para todos los miembros de la familia, incluidos los niños. Del mismo modo, la venta de una hija, en tiempos de extrema necesidad, podía salvar a la familia de la ruina. La piedad filial exigía semejantes sacrificios por el bien del culto.

En la familia indoeuropea[16] primaba el derecho de primogenitura de padre a hijo a la hora de heredar las propiedades; el primogénito siempre heredaba la hacienda familiar, aunque otras propiedades podían dividirse entre los hijos restantes. La hacienda familiar era propiedad de la familia y pasaba al primogénito como representante de la misma, no como individuo. En términos generales los hijos no podían poseer propiedades sin el consentimiento del padre mientras este mantuviera el liderazgo de la familia. Por norma —aunque con excepciones— las hijas no podían heredar; en el caso de la hija única, la familia podía adoptar un marido, que era quien heredaba la propiedad, ya que, hasta hace bien poco, una mujer no podía ser cabeza de familia. Esta situa-

ción era similar en las sociedades indoeuropeas occidentales en la época del culto a los antepasados.

Para una mentalidad moderna la situación de la mujer en la familia japonesa de la antigüedad resulta desgraciada. De niña estaba sometida no solo a los mayores, sino también a todos los hombres de la casa. Al ser adoptada como esposa por otra familia pasaba a un estatus de sumisión similar pero carecía del afecto de sus padres y hermanos. Su permanencia en la casa de su marido no dependía del cariño, sino de la voluntad de la mayoría, especialmente de los ancianos. Si decidían que debía divorciarse, no podía reclamar a sus hijos, ya que estos pertenecían a la familia del marido. Sus deberes y obligaciones eran más penosos que los de cualquier sirviente de la casa. Solo podía aspirar a ejercer cierta autoridad en su vejez, pero incluso siendo una anciana continuaba estando bajo tutela, un tutelaje que la acompañaba durante toda su vida. Un antiguo refrán japonés dice: «Una mujer no puede tener casa propia en ninguno de los Tres Universos». Tampoco podía poseer un culto propio: las mujeres de la familia no poseían un culto especial ni rito ancestral distinto al del marido. Cuanto mayor era el rango de la familia en la que entraba por matrimonio, más difícil era su posición. Para una mujer de la aristocracia la libertad no existía: no podía salir a la calle a no ser que lo hiciera en palanquín *(kago)* o escoltada y probablemente la presencia de concubinas en la casa perturbaría su vida conyugal.

Así era la familia patriarcal japonesa en la antigüedad, aunque es probable que las condiciones fueran mucho mejores de lo que aparentan las leyes y las tradiciones. Se trata de un pueblo amable y feliz que hace mucho tiempo descubrió diferentes formas de capear las dificultades de la vida y de modificar las exigencias más duras de la ley y la tradición. El cabeza de familia pocas veces ejercía su gran poder de manera cruel. Tenía derechos legales de carácter extraordinario pero también responsabilidades y no solía actuar contra el bien común. En la antigüedad el individuo no te-

nía reconocimiento legal, solo se reconocía legalmente a la familia y el cabeza de la misma era un mero representante. Si cometía algún error, toda la familia al completo podía ser culpada del mismo. Además, cada ejercicio extremo de autoridad implicaba responsabilidades proporcionales. Podía divorciarse de su esposa u obligar a su hijo a divorciarse de la esposa adoptada, pero en ambos casos debía rendir cuentas ante la familia de la mujer; el derecho al divorcio, especialmente dentro de la clase samurái, se ejercía en pocas ocasiones por temor al resentimiento de la familia de la mujer: la expulsión injusta de una esposa se consideraba un insulto a su estirpe. El cabeza de familia podía desheredar a su único hijo pero estaba obligado a adoptar a un pariente masculino. Podía matar o vender a un hijo o a una hija pero, a no ser que perteneciera a las clases más bajas, debería justificar su acto ante la comunidad[17]. Si era imprudente en el manejo de las propiedades familiares, se podía apelar a la autoridad comunal para exigir su deposición. Por lo que hemos podido conocer a través del estudio de los documentos existentes relativos al derecho del Japón antiguo, se deduce que el cabeza de familia no podía vender ni alienar las fincas familiares. Aunque el gobierno de la familia era despótico, se trataba del gobierno de un grupo más que de un jefe; el cabeza de familia ejercía la autoridad en nombre del grupo… En este sentido la familia continúa siendo despótica, pero los poderes de su cabeza legal son ahora controlados desde dentro y desde fuera por la tradición. La adopción, el matrimonio, el divorcio o la desheredación se deciden por consenso y es preciso consultar a la familia y al clan antes de tomar cualquier decisión que provoque desventajas para un individuo.

Pero la antigua organización familiar también tenía ventajas que compensaban el sometimiento del individuo. Era una sociedad de mutua colaboración y tan importante como obedecer era el ayudar. Cada miembro de la familia hacía algo para ayudar a otro en caso de necesidad: todos tenían derecho a la protección

de los suyos. Esto aún está presente en la familia actual. En una casa en la que prima la educación, donde cada acto es realizado según las tradicionales maneras de cortesía y amabilidad, donde nunca se grita, donde los jóvenes admiran y respetan a los ancianos, donde aquellos incapacitados por la edad para realizar tareas más activas se encargan del cuidado y la educación de los niños, en ese hogar se ha alcanzado una condición ideal. La vida diaria en esa casa, en la que todos intentan hacer la existencia lo más apacible posible a los demás, en la que los vínculos de unión son el amor y la gratitud, representa la religión en su forma más pura; ese lugar es sagrado.

Solo resta por analizar a aquellos que dependen de la familia. Aunque aún no se sabe a ciencia cierta, es probable que los primeros sirvientes domésticos fueran esclavos o siervos; posteriormente la situación de los sirvientes, en especial la de los de las clases altas, evolucionó hacia algo parecido a la situación de los primeros esclavos de las familias griegas y romanas. Aunque se les trataba necesariamente como inferiores, se les consideraba miembros de la familia y se les permitía compartir los placeres de la misma y asistir a la mayoría de las uniones. La ley permitía tratarles con rudeza pero generalmente el trato era amable. Se esperaba lealtad absoluta por su parte. El mejor indicador de su estatus en el pasado lo constituyen las costumbres que aún hoy están vigentes. Aunque la familia ya no ejerce legalmente ningún poder sobre el sirviente, las características positivas de la antigua relación aún persisten y resultan muy interesantes. La familia se preocupa sinceramente del bienestar de sus sirvientes, una preocupación similar a la que se siente hacia los parientes más pobres. En el pasado la familia de la que provenían los sirvientes que entraban al servicio de una familia de alto rango mantenían con respecto a esta última una relación de vasallaje; ambas familias estaban unidas por un vínculo de lealtad. La ocupación del sirviente era un cargo hereditario, los niños se preparaban desde muy pequeños para cum-

plir con su deber. Cuando el sirviente, hombre o mujer, llegaba a cierta edad, se le concedía permiso para casarse y su servicio finalizaba, no así el vínculo de lealtad. Los hijos de los sirvientes ya casados eran enviados, a una edad prudente, a trabajar en la casa del señor y la abandonaban cuando se les concedía permiso para casarse. Todavía existen relaciones de este tipo entre ciertas familias aristocráticas y sus antiguos súbditos, que conservan ciertas tradiciones y costumbres de servicio hereditario que han permanecido inalterables desde hace cientos de años.

En la época feudal el vínculo entre señor y sirviente era muy importante; de este último se esperaba que, llegado el caso, sacrificase su propia vida y la de su familia en favor de su señor o la familia de este. Este tipo de lealtad era la que se exigía a los sirvientes griegos y romanos —anteriormente había existido otra forma de servidumbre más inhumana que reducía al sirviente a la condición de animal de carga—; se trataba de una relación en parte religiosa. En el Japón antiguo no parece haber existido la costumbre de introducir al sirviente en el culto familiar, costumbre que sí practicaban, como describe F. de Coulanges, griegos y romanos. Pero como las familias que proporcionaban sirvientes estaban, como vasallos, necesariamente ligadas al culto del clan de su señor, la relación del sirviente con la familia era hasta cierto punto un vínculo religioso.

De lo expuesto en este capítulo se comprende hasta qué punto se sacrifica el individuo a la familia. Desde el sirviente al señor, pasando por todos los grados de jerarquía familiar, la ley del deber era la misma: obediencia absoluta a la tradición. El culto a los antepasados no permitía la libertad individual: nadie podía vivir según sus propios deseos, todos debían vivir según la tradición. El individuo no existía legalmente, la familia era la unidad básica de la sociedad. Incluso el patriarca era un mero representante de la familia a efectos legales, responsable de los vivos y de los muertos. No obstante, su responsabilidad pública no estaba únicamente

determinada por el derecho civil. Estaba determinada por otro vinculo religioso, el del culto a los antepasados del clan o tribu; y esta forma pública de culto a los antepasados era aún más exigente que la religión del hogar.

El culto de la comunidad

Al igual que la religión de la familia gobernaba cada acto de la vida doméstica, la religión de la aldea o región gobernaba las relaciones familiares con el exterior. Como la religión doméstica, la religión de la comunidad era el culto a los antepasados. El templo sintoísta representaba para la comunidad lo mismo que el santuario doméstico significaba para la familia; y la deidad allí venerada como dios tutelar se denominaba *ujigami*, o dios del *uji*, término que en su origen significaba familia patriarcal o *gens*, así como apellido.

Aún no está clara la relación original de la comunidad con el dios del *uji*. Para Hirata el dios del *uji* habría sido un antepasado común del clan, el espíritu del primer patriarca. Su opinión parece (salvo por varias excepciones) la correcta. Pero resulta difícil establecer si los *uji-ko*, o «hijos de la familia» (término sintoísta referido a los integrantes de una parroquia), eran en un principio solo los descendientes del antepasado del clan o también la totalidad de los habitantes de la zona gobernada por el clan. Actualmente la deidad tutelar de cada región o pueblo de Japón no es el antepasado común de todos los habitantes que residen en dicha zona, aunque quizá ciertas regiones remotas puedan suponer una excepción. Parece más probable que el dios del *uji* fue en principio venerado por la gente más como el espíritu de un soberano pasado o dios de la familia dominante que como el espíritu de un antepasado común. Parece suficientemente probado que la mayor parte de la población japonesa estuvo desde el comienzo de la his-

toria sometida a un estado de servidumbre y así permaneció hasta épocas recientes. Las clases sometidas no poseían un culto propio al principio: probablemente practicaban la religión de sus amos. Posteriormente el vasallo pasó a estar ligado al culto de su señor. Pero es difícil aventurarse a realizar afirmaciones generales respecto a la fase inicial del culto comunal en Japón, ya que la historia de Japón no es la historia de un único pueblo ni una sola sangre, sino la historia de muchos clanes de diferente origen que gradualmente se fueron uniendo para formar una gran sociedad patriarcal.

No obstante, podemos afirmar que los *ujigami* eran en su origen deidades de los clanes veneradas normalmente como antepasados del grupo. Algunos *ujigami* eran figuras históricas, aunque esto no era siempre necesario. Por ejemplo, Hachiman, el dios de la guerra, presente en templos de casi cualquier ciudad, es el espíritu divinizado del emperador Ojin, patrón del afamado clan Minamoto. Se trata de un ejemplo en el que el *ujigami* no es realmente el antepasado del *uji*. Pero en muchas ocasiones el dios del clan sí es el antepasado común del *uji*, como en el caso de la gran deidad de Kasuga, de la cual dicen descender los miembros del clan Fujiwara. En el Japón antiguo había un total de 1.182 clanes, grandes y pequeños, con sus correspondientes cultos comunales. Los templos que actualmente se denominan *ujigami*, es decir, el templo de una parroquia, están consagrados, como era de esperar, a cierto tipo de divinidades y no a otras. También es significativo que en todas las ciudades grandes hay templos dedicados a los mismos dioses *uji*, lo que demuestra que el culto ha sido transferido desde su lugar de origen. De este modo el devoto de Kasuga-sama natural de Izumo puede encontrar templos dedicados a su patrón en Osaka, Kioto y Tokio; el devoto del Hachiman-sama de Kyushu puede rezar a su divinidad en Musashi, Higo o Bungo. Otro hecho destacable es que el templo *ujigami* puede no ser necesariamente el templo sintoísta más importante de la parroquia:

es el templo parroquial, importante para el culto comunal, pero puede estar eclipsado por otro templo cercano consagrado a dioses sintoístas más importantes. Así, en Kitzuki, Izumo, el gran templo de Izumo no es el *ujigami*; el culto local se realiza en un templo mucho más pequeño. De estos cultos más importantes hablaremos en próximos capítulos, por ahora vamos a analizar el culto comunal en relación con la vida de la comunidad, pues de los rasgos que caracterizan al culto al *ujigami* en la actualidad podremos deducir su influencia en el pasado.

Prácticamente toda aldea japonesa tiene su *ujigami* y cada barrio de una gran ciudad tiene también el suyo. El culto de la deidad tutelar es mantenido por el grupo de parroquianos, el *ujiko* o hijos del dios tutelar. Cada templo tiene sus días sagrados, en los que todos los *ujiko*, o al menos un representante de cada familia, acuden a visitar al *ujigami*. Hay días en los que se celebran importantes festivales con procesiones, música, bailes y todo tipo de entretenimientos populares que resultan atractivos para los visitantes. Las parroquias cercanas compiten entre sí para realizar el festival *(matsuri)* más hermoso; cada familia contribuye según sus posibilidades. El templo sintoísta mantiene una relación muy estrecha con la vida de la comunidad en su conjunto y con la vida individual de cada *ujiko*. Cuando un niño nace se lleva ante el *ujigami* —a los treinta y un días del nacimiento para los niños y treinta y tres para las niñas— para ponerlo bajo su protección y darle un nombre. Posteriormente el niño acudirá con sus padres al templo de manera regular en los días sagrados y, por supuesto, a todos los grandes festivales, que hacen las delicias de los más pequeños, pues allí abundan los tenderetes de venta de juguetes y los espectáculos divertidos: artistas que dibujan en el suelo con arena de colores, pasteleros que moldean figuras de animales y monstruos con pasta dulce, magos y acróbatas que muestran sus habilidades... Cuando el niño ya sea capaz de corretear, los jardines y los bosques del templo servirán de patio de recreo. La vida escolar

no separa el *ujiko* del *ujigami* (a no ser que la familia deba abandonar la población); las visitas periódicas al templo continúan como un deber. Ya de adulto y una vez casado, el *ujiko* visitará regularmente a su dios tutelar acompañado de su esposa o marido, y llevará a sus futuros hijos ante él para que le rindan homenaje. Si se ve obligado a realizar un largo viaje o a abandonar para siempre su lugar de residencia, el *ujiko* visita el *ujigami* y las tumbas de sus antepasados para despedirse; al regreso a su tierra natal tras una ausencia prolongada, la primera visita que realiza es a su dios… En más de una ocasión me ha conmovido la visión de los soldados orando ante pequeños templos solitarios en las zonas rurales, jóvenes que acababan de regresar de Corea, China o Formosa; su primer pensamiento al regresar al hogar era el de dar las gracias al dios de su infancia, que les había protegido de la muerte en la batalla.

La autoridad más prestigiosa en materia de costumbre y derecho del Japón antiguo, John Henry Wigmore, afirma que el culto sintoísta estaba muy poco relacionado con la administración local. Según él, los *ujigami* eran los antepasados deificados de determinadas familias nobles de la antigüedad y sus templos continuaron estando bajo el patrocinio de dichas familias. El cargo de sacerdote sintoísta o *kannushi* («señor divino») era, y continúa siendo, hereditario; un *kannushi* puede trazar su ascendencia muy atrás en el tiempo hasta llegar a la familia original de la cual el *ujigami* era el dios tutelar. Pero los sacerdotes sintoístas, salvo excepciones, no son ni magistrados ni administradores; según Wigmore esto puede haber sido debido «a la ausencia de una organización administrativa dentro del propio culto»[18]. Esta parece una explicación adecuada. Pero a pesar de que no ejercían ninguna función civil, creo que es evidente que los sacerdotes sintoístas tenían y siguen teniendo poderes por encima de la ley. Su relación con la comunidad era de una importancia extrema; su autoridad no solo era religiosa, sino también categórica e irremisible.

El sacerdote sintoísta representaba el sentimiento religioso de su población. El vínculo social del grupo era idéntico al vínculo religioso, el culto del dios tutelar. Se rezaba al *ujigami* para pedir por el éxito de cualquier proyecto comunal, para rogar por la curación de una enfermedad, el triunfo del señor en tiempo de guerra o protección contra el hambre o las epidemias. Todo provenía del *ujigami*, era el protector y el guardián de su gente. Esta creencia aún se mantiene hoy en día en el mundo rural: el campesino no reza a los budas cuando ruega por una buena cosecha o por lluvia en época de sequía y no es a los budas a quienes agradece los cultivos abundantes, sino al dios de los antepasados local. El culto al *ujigami* personifica la experiencia moral de la comunidad, representa sus tradiciones y costumbres, su código de conducta no escrito, su sentimiento del deber... Del mismo modo que en este tipo de sociedades una ofensa contra la familia se considera una impiedad contra los antepasados, cualquier ruptura de las tradiciones de la aldea o la población se consideran un acto de profanación hacia el *ujigami*. Se cree que la prosperidad de la familia depende de la observancia de la piedad filial, que se identifica con la obediencia a las reglas tradicionales de conducta familiar; de igual modo, la prosperidad de la comunidad depende de la observancia de la costumbre y de la obediencia a un código de conducta no escrito que todos los miembros aprenden desde la infancia. La costumbre se identifica con la moral. Ofender las costumbres de la población es ofender a los dioses que la protegen y se considera una amenaza para el bienestar público. La existencia de toda la comunidad puede peligrar por el delito de uno de sus miembros: cada miembro es responsable de sus actos ante la comunidad. La conducta debe amoldarse a las costumbres tradicionales de los *ujiko*. Cualquier acto que se aparte de la norma y la tradición es una ofensa pública.

Solo podemos imaginar el significado que antiguamente tenían las obligaciones del individuo respecto a su comunidad. Probable-

mente un ciudadano japonés no gozara de mayores derechos individuales que los ciudadanos griegos de hace tres mil años. Hoy en día, aunque las leyes han cambiado considerablemente, la situación es casi la misma. La simple idea de hacer lo que a uno le plazca (dentro de unos límites, como se establece en las sociedades inglesa o americana) es algo que los japoneses no conciben. Estas libertades le resultan incomprensibles; aunque se le expliquen, seguramente considerará tal comportamiento como algo propio de animales. En nuestra sociedad existe un código ético, moral y legal que establece principalmente lo que no se debe hacer. Pero en Japón, lo que no se debe hacer, aunque existe un amplio número de prohibiciones y restricciones, significa mucho menos que la obligación social: es mucho más necesario aprender lo que uno debe hacer. A continuación nos detendremos en el análisis de las restricciones que la tradición impone sobre la libertad del individuo.

En primer lugar debemos señalar que la voluntad de la comunidad refuerza la voluntad de la familia e impone el cumplimiento de los deberes de piedad filial. Incluso el comportamiento de un niño está regulado no solo por la familia, sino también por la sociedad. Debe obedecer a sus familiares y debe obedecer también la opinión popular en relación a sus relaciones domésticas. Cualquier acto irrespetuoso u ofensivo con las obligaciones de la piedad filial será juzgado y recriminado por todos. Cuando sea lo suficientemente mayor como para estudiar o trabajar, la conducta diaria del adolescente es observada y criticada; en la época en que las leyes familiares comienzan a condicionar más aún su comportamiento, también comienza a sentirse presionado por la opinión popular. Llegado a una edad debe casarse; y la idea de permitirle escoger esposa por sí mismo no tiene cabida: debe aceptar la compañera que le han elegido. En caso de que una aversión irresistible haga imposible la unión, deberá esperar a que la familia tome una decisión sobre la materia. La comunidad no tolera ningún tipo de

insubordinación con respecto a estos asuntos: un único ejemplo de rebeldía filial puede sentar un precedente demasiado peligroso. Cuando el hombre finalmente ocupa su lugar como cabeza de familia, se convierte también en responsable del comportamiento de cada uno de sus familiares pero aún continúa estando restringido por la opinión pública y debe aceptar consejo a la hora de tomar decisiones relativas a los asuntos domésticos. No es libre de tomar sus propias decisiones en determinados asuntos. Por ejemplo, la tradición le obliga a ayudar a sus parientes y está obligado a aceptar un mediador en las posibles disputas que mantenga con ellos. No se le permite poner en primer lugar el bienestar de su mujer y sus hijos, una conducta semejante se consideraría tremendamente egoísta: debe actuar, al menos externamente, siendo fiel a la voluntad paterna o materna en su comportamiento público. Incluso en el supuesto de que, con el tiempo, llegara a ser designado para el cargo de cacique del pueblo, el derecho de actuación y de toma de decisiones continuaría estando restringido. En verdad la libertad personal es menor cuanto más alta es la posición en la escala social. Puede actuar nominalmente como cacique o potentado, pero es la comunidad quien le otorga esa autoridad y la comunidad quien se la retira. Se le elige para reforzar la voluntad popular, no para imponer la suya propia; para servir a los intereses de la comunidad, no a los suyos propios: para salvaguardar y reafirmar la tradición, no para romper con ella. Por lo tanto, aunque haya sido designado como jefe, no es más que un sirviente, el hombre menos libre de la población. El profesor Wigmore ha traducido numerosos documentos, recopilados en su obra *Notes on Land Tenure and Local Institutions in Old Japan*, que nos dan una idea aproximada de la detallada regulación a la que estaba sometida la vida social durante el periodo de los *shogun* Tokugawa. Gran parte de estas normas venían impuestas por la autoridad superior pero es probable que muchas de estas reglas representasen la antigua tradición local. Estos documentos se denominan *kumi-cho*,

«decretos *kumi*»[19] y establecen las normas de comportamiento que cada miembro de la comunidad debe observar. Su interés social es enorme. He sabido que en numerosas regiones del país aún se cumplen las regulaciones recogidas en los *kumi-cho*. He seleccionado algunos fragmentos de la obra del profesor Wigmore:

«Denunciaremos a todos aquellos que sean crueles o negligentes con sus padres o que desobedezcan la voluntad paterna, pues no se puede aprobar un comportamiento semejante…».

«Los niños deben respetar a sus padres; los sirvientes deben obedecer a su amos; maridos y esposas y hermanos y hermanas deben vivir en armonía y los jóvenes deben respetar y venerar a los ancianos… Cada *kumi* [grupo constituido por cinco familias] debe vigilar escrupulosamente el comportamiento de sus miembros para evitar que se desvíen del camino correcto».

«Si un miembro de un *kumi*, ya sea campesino, comerciante o artesano, se entrega a la pereza y no cumple adecuadamente con sus obligaciones profesionales, el *ban-gashira* [alguacil] le aconsejará y le prevendrá de que adopte otra actitud. Si el aludido no escucha el consejo y se obstina en continuar por el mal camino será denunciado al *toshiyori* [decano de la población]…».

«Cuando aquellas personas que gusten de causar problemas y de zanganear por las calles a altas horas de la noche ignoren las advertencias y las amonestaciones, los denunciaremos. Si algún *kumi* desatiende esta obligación, será nuestro deber hacerlo en su nombre…».

«Todos aquellos que discutan con sus parientes y se nieguen a escuchar los buenos consejos, o quienes desobedezcan a sus padres, o maltraten a sus convecinos, serán denunciados [a las autoridades oficiales]…».

«La danza, la lucha y otros espectáculos públicos están prohibidos. Se prohíbe a los cantantes, las bailarinas y las prostitutas pasar una sola noche en la *mura* [aldea]».

«Se prohíben las peleas. En caso de disputa habrá que informar del problema. Si esto no se hace, las partes serán castigadas sin distinción…».

«Se prohíbe difamar o acusar a alguien públicamente de mala persona, aunque sea cierto».

«La piedad filial y el servicio leal al amo son inapelables; si alguien es especialmente leal y diligente al respecto daremos parte al gobierno de su buena actitud».

«Como miembros de un *kumi* procuraremos una relación amistosa con nuestros parientes; compartiremos sus alegrías y sus penas. Si algún miembro del *kumi* es indisciplinado o insolente, todo el *kumi* compartirá la responsabilidad por él».

Los ejemplos mencionados competen a regulaciones morales; existían normas aún más detalladas respecto a otras obligaciones, por ejemplo:

«En caso de incendio todos deben apresurarse al lugar del mismo llevando un caldero con agua y deben trabajar, supervisados por los oficiales, en su extinción… Los que se ausenten serán considerados culpables».

«Si un forastero quisiera fijar aquí su residencia, primero habrá que consultarlo con la *mura* y realizar las pertinentes averiguaciones que confirmen si el forastero es una persona de bien… Ningún viajero podrá alojarse ni siquiera por una sola noche en otra casa que no sea la posada pública».

«Las alarmas de robos o ataques nocturnos se realizarán mediante el tañido de campanas u otro medio; todos los que escuchen el aviso deberán sumarse a la persecución del ladrón hasta que este sea apresado. Los que se nieguen voluntariamente a participar serán castigados previa investigación».

De los *kumi-cho* se deduce que nadie podía abandonar su aldea sin permiso ni por tan solo una noche; tampoco podía ir a trabajar o a servir a otro lugar, ni casarse en otra población, ni estable-

cerse en otra comarca. El castigo se aplicaba con severidad y normalmente consistía en unos terribles azotes. Actualmente ya no se aplican este tipo de correctivos y legalmente un hombre puede ir donde desee. Pero en realidad la libertad individual continúa estando restringida por ese sentimiento comunal y la antigua tradición que aún pervive. En cualquier región rural sería inútil predicar que cualquier hombre tiene derecho a emplear su tiempo de ocio como considere más adecuado, pues se considera que el tiempo, el esfuerzo o el dinero de un hombre no pueden considerarse exclusivamente de su propiedad; ni siquiera el cuerpo en el que se aloja su espíritu es suyo. Su derecho a vivir en la comunidad descansa en su voluntad y disposición de servir a dicha comunidad. Quien necesite de su ayuda tiene el privilegio de demandarla. En Japón no se puede afirmar que «la casa de un hombre es su castillo», excepto en el caso de algún alto potentado. La gente común no puede cerrar las puertas con llave. Las casas deben permanecer abiertas a las visitas; cerrar las puertas se consideraría un insulto a la comunidad, un desprecio que no admite excusa. Solo las personas de muy alto rango tienen el derecho de ser inaccesibles. Despreciar a la comunidad en la que uno vive, especialmente si se trata de una comunidad rural, acarrea terribles consecuencias. Si la comunidad está descontenta, actúa como un individuo. Ya pueden ser quinientas, mil o varios miles de personas, pero todos actúan como si fueran una sola. Quien comete un error importante puede encontrarse repentinamente solo y aislado del resto del grupo. El silencio y la calma de la hostilidad solo provocan que la situación sea aún más alarmante. Este es el modo de castigo ordinario en caso de una ofensa grave contra la tradición: la violencia apenas se emplea y cuando se recurre a ella se concibe (excepto en casos concretos) como un mero correctivo. En algunas comunidades más atrasadas, los errores que hacen peligrar la vida de alguna persona se castigan de inmediato con un correctivo físico, no a modo de venganza iracunda, sino en base a un principio tradicio-

nal. En una ocasión fui testigo de un castigo de este tipo en una población pesquera. Los hombres estaban inmersos en la peligrosa y sangrienta tarea de matar atunes cuando uno de los pescadores golpeó sin darse cuenta a un niño en la cabeza con un punzón. Todos sabían que había sido un accidente pero los accidentes que ponen en peligro la vida de alguien se condenan con rudeza. Así, el culpable fue golpeado al instante por quien estaba a su lado y cayó al suelo sin sentido. Después, entre varios pescadores, lo arrastraron hasta la orilla y lo tumbaron sobre la arena para que se recuperase. No se volvió a decir ni una palabra sobre el asunto y todos prosiguieron con su labor. He sabido que los pescadores tratan con rudeza a sus compañeros más jóvenes si cometen algún fallo a bordo que suponga un peligro para la embarcación. Pero, como he observado, solo la estupidez se castiga con rudeza; el ostracismo es aún más temido que la violencia. Pero todavía existe una pena aún peor que el ostracismo: el destierro, ya sea por unos años o de por vida.

El destierro era, en época feudal, un castigo muy severo y aún lo sigue siendo hoy en día, aunque existe un nuevo orden social y económico. En el pasado un hombre expulsado de su aldea natal por decisión de la comunidad —apartado de su hogar, su clan, su trabajo— se encontraba cara a cara con la miseria más absoluta. No había sitio para él en ninguna otra comunidad a no ser que tuviera parientes en ella, y aun así estos tenían la obligación de consultar con las autoridades locales y con los oficiales de la población natal del desterrado antes de acogerlo. Ningún forastero podía instalarse en una aldea que no fuera la suya sin permiso oficial. Los documentos antiguos conservados reflejan los castigos que se infligían a las familias que habían dado cobijo a un forastero bajo pretexto de parentesco. Un hombre desterrado no tenía ni hogar ni amigos. Podía ser un buen artesano pero su derecho a ejercer el oficio dependía del consentimiento del gremio de la localidad en la que se quisiera establecer y los gremios no aceptaban a los des-

terrados. Podía convertirse en sirviente, pero la comunidad en la que buscara empleo como tal cuestionaría a quien emplease a un fugitivo y a un forastero. Los vínculos religiosos también resultaban inútiles: el código de la vida comunal se regía por la ética sintoísta, no por la budista. Dado que los dioses de su tierra natal lo habían expulsado y los dioses de otras poblaciones no tenían nada en común con su culto, no había ayuda religiosa para él. Además, el mero hecho de ser desterrado demostraba que de algún modo había ofendido a su propio culto. No podía contar con la compasión de nadie. Incluso hoy en día la opinión pública rechaza que un hombre tome como esposa a una mujer de otra provincia, algo totalmente prohibido en la época feudal: la persona debe vivir, trabajar y casarse en su lugar de nacimiento, aunque en ciertos casos, y con la aprobación del propio grupo, se aceptaba la adopción por parte de otra comunidad. En la época feudal la compasión hacia el forastero era nula. El destierro significaba hambre, soledad y pobreza. Conviene recordar que, en esa época, la existencia legal del individuo cesaba por completo cuando se ponía fin a su relación con su familia y su comunidad. La gente vivía y trabajaba para una familia y cada familia, para un clan; no había vida posible fuera de la familia y de las familias agregadas por parentesco a no ser la vida del criminal, del mendigo o del paria. Para convertirse en monje budista también era necesario un permiso especial. El estamento inferior de la sociedad japonesa, los *eta*, formaban comunidades con su propio gobierno y tradiciones y tampoco aceptaban voluntariamente a los desterrados. Así que el hombre que sufría destierro estaba condenado a convertirse en un *hinin*, un paria vagabundo, y al que oficialmente se le catalogaba como «no humano», y sobrevivir pidiendo limosna o realizando profesiones consideradas vulgares, como músico ambulante o charlatán de feria. En días aún más remotos un hombre desterrado podía venderse a sí mismo como esclavo, pero este mínimo privilegio fue abolido durante la época Tokugawa.

Apenas podemos imaginar hoy en día las condiciones y las consecuencias del destierro. Para encontrar un paralelismo con Occidente hemos de retrotraernos a la Grecia antigua y a la Roma muy anterior al Imperio. En ambos casos el destierro significaba excomunión religiosa y, prácticamente, la expulsión de la sociedad civilizada, pues por entonces no existía el concepto de individuo como entidad independiente. El forastero siempre era un enemigo. En Japón, al igual que en la polis griega de la antigüedad, el culto al dios tutelar ha sido siempre la religión de un grupo, el culto de una comunidad: nunca llegó a convertirse en la religión de una región o provincia. Los cultos superiores, por otra parte, no se preocupaban del individuo: su religión era la religión de su familia y la de su aldea o distrito; los cultos de otras familias y otros distritos le eran completamente ajenos; solo se podía acceder a ellos por adopción y los forasteros no eran susceptibles de ser adoptados. Sin una familia y sin el culto del clan el individuo estaba moral y socialmente muerto, ya que se encontraba aislado por completo. Excluido del culto doméstico que regulaba su vida privada y del culto social que ordenaba su vida en relación con su comunidad, simplemente dejaba de existir como ser humano.

En el pasado las oportunidades de desarrollar y reafirmar la propia personalidad eran escasas. El individuo se sacrificaba completamente a su comunidad. Incluso actualmente la única regla segura consiste en actuar en todos los aspectos según las costumbres locales, pues la más ligera divergencia se considera irrespetuosa. La privacidad no existe, nada se esconde: las virtudes y los vicios de la gente están expuestos. Un comportamiento que se aparte de lo considerado normal se considera que pone en peligro la tradición; las tradiciones y las costumbres aún conservan la fuerza de las obligaciones religiosas. Son ciertamente religiosas y obligatorias no solo por su origen, sino por su relación con el culto público, o lo que es lo mismo, la veneración del pasado.

Por tanto, es comprensible que el sintoísmo nunca precisara de un código moral escrito y que los grandes expertos lo consideraran innecesario. En este estadio de la evolución religiosa que supone el culto a los antepasados no existe diferencia entre religión y ética, ni entre ética y tradición. El gobierno y la religión son lo mismo; la costumbre se identifica con la ley. Las reglas tradicionales de la familia y las leyes tradicionales de la comunidad constituían el código moral y ético del sintoísmo: su obediencia era una obligación religiosa; su incumplimiento, un pecado. El verdadero significado de cualquier código religioso, sea o no escrito, se asienta en su expresión del deber social, su doctrina de lo correcto o incorrecto, su encarnación de la experiencia moral de un pueblo. La diferencia entre cualquier ideal de comportamiento moderno, como el inglés, y el ideal de conducta en la sociedad patriarcal, como el de los antiguos griegos o el de Japón, consiste en la minuciosa extensión de la antigua concepción respecto a todos los detalles de la vida individual. La religión sintoísta no precisa de unos mandamientos escritos: todos los individuos aprendían el código moral desde su infancia mediante la enseñanza y el ejemplo y cualquier persona de inteligencia normal podía aprenderlo. Cuando un sistema religioso es capaz de presentar como un peligro cualquier comportamiento fuera de las reglas, la formulación de un código resulta superflua. Nosotros mismos carecemos de un código de conducta respecto a la socialización en los círculos más exclusivos de nuestras comunidades y que no solo se regulan por los diez mandamientos. El conocimiento de qué hacer en estas esferas y cómo hacerlo solo se adquiere mediante la práctica, la experiencia, la observación y la intuición.

Prosigamos con la cuestión de la autoridad del sacerdote sintoísta como representante del sentimiento comunitario, una autoridad que a mi parecer ha sido siempre muy importante. La prueba de que los castigos que la comunidad infligía a sus miembros descarriados se realizaban en nombre del dios tutelar se sustenta en el

hecho de que actualmente el descontento de la comunidad aún asume, en varias regiones, un carácter religioso. He sido testigo de ello y puedo asegurar que sucede en casi todas las provincias. Pero es en las aldeas más remotas y aisladas, que han conservado intactas sus tradiciones, donde mejor podemos observar estos comportamientos. En estos lugares la conducta de cada habitante es meticulosamente observada y juzgada con severidad por el resto. Las faltas leves cobran protagonismo en el gran festival sintoísta local, el festival anual del dios tutelar. Es entonces cuando la comunidad procede a formular las advertencias o a infligir los castigos para los casos de irreverencia u ofensa contra la ética local. Durante el festival el dios visita las casas de los *ujiko* llevado en un altar portátil, una pesada estructura que debe ser transportada por treinta o cuarenta hombres y que recorre las calles de la población. Los porteadores avanzan guiados por la voluntad del dios y van al lugar al que su espíritu divino los lleve. Ilustraré esta tradición con la descripción de una procesión que se celebra en una villa costera y a la que he asistido en varias ocasiones.

Encabezando la procesión avanza un grupo de jóvenes que danzan en círculos y saltan de un lado a otro despejando las calles. Interponerse en su camino es peligroso, pues giran frenéticamente. La primera vez que contemplé tan singular grupo de bailarines me pareció que ante mis ojos se desarrollaba una fiesta dionisiaca, pues los furiosos giros recordaban a las antiguas danzas griegas. Sin embargo, no había túnicas helénicas, sino ágiles cuerpos bronceados, apenas cubiertos por taparrabos y calzados con sandalias, cuerpos cuyos músculos estaban tan esculturalmente cincelados que bien podrían haber servido de modelo para los faunos danzantes que decoran algunas vasijas antiguas. Tras los bailarines poseídos por el espíritu divino, cuyo paso ha despejado las calles distribuyendo a la gente a derecha e izquierda, avanza la sacerdotisa virgen, vestida de blanco y cubierta por un velo, montada a caballo y escoltada por varios sacerdotes, también a caballo, atavia-

dos con túnicas blancas y tocados con altos sombreros ceremoniales negros. Tras ellos el pesado altar avanza lentamente balanceándose sobre las cabezas de sus porteadores como un junco en una tormenta. Brazos musculosos lo empujan a la derecha, brazos musculosos lo empujan a la izquierda: una y otra vez unos tiran y otros empujan furiosamente y el estruendo de las voces lanzando invocaciones mitiga cualquier otro sonido. Desde tiempos inmemoriales es costumbre cerrar a cal y canto los pisos superiores de todas las viviendas: ¡pobre del curioso que sea descubierto en el impío acto de mirar al dios desde arriba!

Los porteadores transportan el altar impelidos por el espíritu del dios —el espíritu común, ya que el dios sintoísta es múltiple — y el movimiento de balanceo significa que el dios está inspeccionando las viviendas a un lado y al otro. Quiere comprobar si los corazones de los creyentes son puros para decidir si es necesario darles una advertencia o infligirles algún castigo. Los porteadores le conducen allí donde desea ir, incluso a través de las paredes si es necesario. Si el altar se golpea contra una casa, aunque sea contra el toldo, es una señal de que el dios está descontento con sus habitantes. Si el altar rompe parte de la casa, la advertencia es más seria. Puede ocurrir que el dios desee entrar en una vivienda, arrasando con todo lo que encuentre a su paso. Entonces ¡pobres de sus habitantes!, más les vale salir corriendo por la puerta trasera porque la salvaje procesión entrará como huracán arrollando, aplastando y haciendo añicos todo lo que encuentre en el inmueble antes de que el dios decida continuar su camino.

En una ocasión fui testigo de dos de estos destrozos; movido por la curiosidad consulté con los vecinos, que me explicaron que ambas agresiones estaban moralmente justificadas. En un caso se había cometido un fraude, y en el otro se había negado ayuda a la familia de un convecino ahogado. Así que se había cometido un agravio legal en el primer caso y una ofensa moral en el segundo. Una comunidad rural solo entrega los delincuentes a la policía en

casos de piromanía, asesinato, robo o algún otro delito mayor. Aborrece la ley y jamás recurre a ella si el problema puede resolverse por otros medios. Esta era la norma en la antigüedad; el gobierno feudal también promovió este sistema. Cuando la deidad tutelar ha sido ofendida insiste en que el ofensor sea castigado y, por tradición, la familia del ofensor al completo comparte la responsabilidad de la ofensa. La víctima puede recurrir a las leyes actuales, si se atreve, para demandar a quienes han destrozado sus propiedades y obtener una indemnización, ya que los tribunales modernos no están regulados por la legislación sintoísta. Pero solo un hombre muy mezquino osaría recurrir a las nuevas leyes para ir contra la opinión comunal; una acción semejante se consideraría una ruptura completa con la tradición. La comunidad imparte justicia desde el consejo local. Si un hombre culpable de los cargos que la comunidad le ha imputado decidiera vengarse contra esta recurriendo a la ley civil, entonces sería mejor que él y su familia se trasladaran cuanto antes lo más lejos posible.

Hemos visto que, en el Japón antiguo, la vida del individuo estaba sometida a dos clases de control religioso. Todos sus actos estaban regulados según las tradiciones del culto doméstico y del culto comunal. Probablemente esta situación se estableció cuando por fin hubo una civilización permanentemente asentada. También hemos comprobado que la religión comunal se encargaba de hacer cumplir las premisas del culto familiar. Esto no resulta extraño si recordamos que la idea subyacente en ambos cultos era la misma: el bienestar de los vivos dependía del bienestar de los muertos. Descuidar los ritos familiares provocaría el descontento de los espíritus y estos podrían causar alguna desgracia. Los espíritus de los antepasados controlaban la naturaleza: el fuego y el agua o la enfermedad y el hambre estaban a su disposición como medios para ejecutar su venganza. Un acto impío en una aldea podía acarrear la desgracia para toda la comunidad al completo. La

comunidad era responsable ante los muertos del cumplimiento y el respeto de la piedad filial en todos los hogares.

Desarrollo del sintoísmo

Actualmente se acepta la tesis de Herbert Spencer respecto a que los grandes dioses que figuran en el imaginario colectivo como creadores o rectores de ciertas fuerzas elementales representan uno de los últimos estadios de desarrollo del culto a los antepasados. Los espíritus ancestrales, considerados más o menos del mismo modo cuando la sociedad primitiva aún no había desarrollado distinciones de clase de carácter importante, consecuentemente fueron diferenciándose unos de otros a medida que la propia sociedad iba diferenciándose, dando más importancia a unos grupos sociales que a otros. Con el tiempo el culto de uno de esos espíritus ancestrales, o grupo de espíritus, fue eclipsando al resto y surgió una deidad suprema, o grupo de deidades principales. Estas diferencias aparecen de diferentes formas. Determinados antepasados de familias que desempeñaban profesiones hereditarias pudieron convertirse en deidades tutelares de esas profesiones, patrones de los oficios y de los gremios. A través de procesos de asociación mental pudo surgir de otros cultos a los antepasados el culto a las deidades de la fuerza, la salud, la longevidad, de determinados productos o determinados lugares. Cuando se arroje más luz sobre el origen del pueblo japonés quizá descubramos que muchos de los dioses tutelares o dioses patrones menores que actualmente se veneran por todo el país fueron en su origen deidades de los artesanos chinos y coreanos. No obstante, me parece que la mitología japonesa en su conjunto ofrece importantes excepciones a la ley evolutiva. El sintoísmo presenta una jerarquía

mitológica cuyo desarrollo se explica satisfactoriamente con dicha ley. Aparte de los *ujigami*, hay miles de deidades superiores e inferiores. Existen las deidades primarias, de las que apenas sabemos poco más que sus nombres y que surgieron en el periodo del caos, y existen los dioses de la creación, que dieron forma a la tierra. Hay dioses de la tierra y del cielo, dioses del sol y de la luna. También hay dioses que presiden todos los acontecimientos de la vida humana: el nacimiento, el matrimonio y la muerte, la riqueza y la pobreza, la salud y la enfermedad... No podemos suponer que todo este corpus mitológico se haya desarrollado a partir del antiguo culto a los antepasados en Japón: con más probabilidad su evolución comenzó en el continente asiático. Pero la evolución del culto nacional, aquel tipo de sintoísmo que se convirtió en la religión del estado, es de origen netamente japonés. Se trata de un culto que venera a los dioses de los que los emperadores dicen descender, el culto a los «antepasados imperiales». Parece ser que los primeros emperadores de Japón, los «soberanos celestiales», como se les denomina en los textos antiguos, no eran emperadores en el estricto significado del término y no ejercían una autoridad universal. Simplemente eran los jefes del clan, o *uji*, más poderoso, y es probable que el culto a sus antepasados no ejerciera demasiada influencia. Sin embargo, con el paso del tiempo, cuando los líderes de este gran clan se convirtieron en los supremos soberanos de la tierra, el culto a sus antepasados se extendió por todo el país y eclipsó a los otros cultos sin anularlos. Fue entonces cuando se desarrolló una mitología nacional.

Por tanto, comprobamos que la evolución del culto a los antepasados en Japón presenta, al igual que el culto a los antepasados de origen indoeuropeo, los tres estadios sucesivos de desarrollo anteriormente mencionados. Podemos suponer que al llegar a las islas procedente del continente el grupo primigenio llevó consigo una forma primitiva de culto a los antepasados que consistía en poco más que la realización de rituales y sacrificios ante las tum-

bas. Cuando las tierras se repartieron entre los diferentes clanes, cada uno de ellos desarrolló su propio culto a los antepasados. Todos los habitantes de las poblaciones que pertenecían a un determinado clan adoptaban el culto al antepasado del clan; de este modo surgieron múltiples cultos a los *ujigami*. Posteriormente el culto del clan más poderoso se convirtió en la religión nacional: el culto a la diosa del sol, de la cual los soberanos imperiales dicen descender. Debido a la influencia china, en lugar del primitivo culto familiar se estableció una forma doméstica de culto a los antepasados: a partir de entonces comenzaron a realizarse ofrendas y oraciones en el hogar de forma regular ante unas tablillas mortuorias que representaban las tumbas de los muertos de la familia. No obstante, se realizaban ofrendas ante las tumbas en determinadas ocasiones. Los tres tipos de culto sintoísta, junto con posteriores introducciones de cultos budistas, convivieron a lo largo de la historia y actualmente gobiernan la vida de la nación.

Fue el culto al soberano imperial lo que por vez primera dio a la población un testimonio escrito de sus creencias tradicionales. La mitología de la casa imperial nutrió las escrituras sintoístas y estableció las ideas que vincularon entre sí a las otras formas existentes de culto a los antepasados. Gracias a estos escritos todas las tradiciones sintoístas se reunieron en una única historia mitológica. Todo el corpus mitológico se recoge en dos obras que ya han sido traducidas al inglés[20]. La más antigua lleva por título *Kojiki*, «Registro de cosas antiguas», y fue supuestamente recopilada en el año 712. La otra obra es mucho más extensa, se titula *Nihongi*, «Crónicas de Nihon [Japón]» y data aproximadamente del año 720. Ambas obras pretenden ser históricas, pero una gran parte de su contenido es mitológico y las dos comienzan con un mito de la creación. La mayor parte de su contenido se recopiló de la tradición oral siguiendo órdenes imperiales. Hay referencias a una obra aún más antigua, del siglo VII, que no ha llegado hasta nosotros. Por tanto, no se puede afirmar que los textos en sí sean de

una gran antigüedad, pero es cierto que las tradiciones que contienen datan de muy antiguo: quizá estemos hablando de miles de años. Se dice que el *Kojiki* se redactó dictado por un hombre de memoria prodigiosa. El teólogo sintoísta Hirata insiste en que las tradiciones en él recogidas son especialmente fiables: «Es probable que estas tradiciones antiguas, preservadas hasta nuestros días gracias a la memoria, nos hayan llegado, por esa misma razón, más detalladas que si hubieran sido puestas por escrito. Además, la capacidad de memoria del ser humano debió ser mucho más grande en la época anterior a la escritura, como demuestra el caso actual de los iletrados, personas que dependen únicamente de su memoria, pues no pueden confiar en la escritura ni en la lectura para almacenar información». Hirata es demasiado ingenuo respecto a la inmutabilidad de la tradición oral; no obstante, los estudiosos del folclore descubrirán evidencias intrínsecas de inmensa antigüedad en los primeros mitos. En ambas obras la influencia china es evidente, aunque bien es cierto que poseen particularidades propias y exclusivas: una naturalidad carente de artificio y una extraña fantasía que no se encuentran en ninguna otra literatura mitológica. Por ejemplo, la historia de Izanagi, el principio creador masculino, al visitar el mundo de las sombras para reencontrarse con su esposa muerta, un mito que parece ser originariamente japonés. La arcaica ingenuidad del relato impresiona a todos aquellos que estudian la traducción literal. A continuación resumo esta leyenda, de la que existen diferentes versiones[21].

Cuando Izanami-no-mikoto dio a luz a Kagu-Tsuchi, dios del fuego, murió abrasada. Su esposo y hermano Izanagi-no-mikoto, preso de la ira, exclamó: «¡Pensar que he entregado a mi amada hermana a cambio de un niño!». Abrazó el cuerpo inerte de ella mientras lloraba y se lamentaba y las lágrimas que derramaron sus ojos se transformaron en una deidad… Después Izanagi-no-mikoto decidió ir en busca de Izanami-no-mikoto a la Tierra de Yomi, el mundo de los muertos. A su llegada se encontró con su herma-

na y esposa, que permanecía exactamente igual que cuando estaba viva, y esta levantó la cortina del palacio (de los muertos) y fue a su encuentro. Izanagi-no-mikoto le dijo: «He venido porque sufría por ti, mi querida hermana. ¡Oh, querida hermana, las tierras que juntos creábamos aún no están finalizadas, por tanto, debes regresar!». A lo que Izanami-no-mikoto respondió: «Mi augusto señor y esposo, lamento que no hayáis venido antes, pues ya he comido los alimentos de Yomi. Sin embargo, como me siento tan honrada por vuestra venida, mi amado hermano mayor, deseo volver con vos al mundo de los vivos. Ahora debo comunicar mi partida a los dioses de Yomi. Esperad aquí y no os giréis para mirarme». Tras haber pronunciado estas palabras se fue e Izanagi se quedó esperando. Pero ella se demoraba tanto que Izanagi comenzó a impacientarse, así que se quitó el pasador con el que sostenía un mechón de cabello, arrancó una púa de un extremo y le prendió fuego para iluminarse con ella mientras buscaba a Izanami. Cuando la vio, descubrió que yacía sobre el suelo, hinchada, llena de úlceras y entre gusanos, mientras ocho dioses del trueno se sentaban sobre ella...

Izanagi, horrorizado por el desagradable espectáculo, huyó de inmediato, pero Izanami se levantó gritando: «¡Vos me habéis avergonzado! ¿Por qué habéis incumplido lo que os encomendé? ¡Habéis visto mi desnudez y yo, por tanto, debo ver la vuestra!». Entonces ordenó a las repugnantes hembras de Yomi que persiguieran a Izanagi para darle muerte; los ocho dioses del trueno también corrieron tras él, al igual que la propia Izanami...

Izanagi-no-mikoto desenvainó su espada para defenderse mientras corría. Como sus perseguidores estaban a punto de darle alcance, se desprendió del tocado negro para correr más rápido, y al arrojarlo al suelo este se transformó en un racimo de uvas. Las repugnantes hembras se detuvieron para saciar su hambre e Izanagi las dejó atrás, pero pronto reanudaron la persecución. Entonces Izanagi se quitó el prendedor que ceñía su cabello y al tirarlo al

suelo nacieron unos brotes de bambú. Sus perseguidores se detuvieron nuevamente para devorar los brotes mientras él corría hacia la boca de Yomi. Cuando franqueó la salida bloqueó la abertura con una roca tan pesada que hubiera sido necesaria la fuerza de mil hombres para moverla, por lo que Izanami no pudo salir. En ese momento Izanagi pronunció la fórmula de divorcio, pero Izanami gritó desde el otro lado de la roca: «¡Mi querido señor y maestro, si hacéis eso yo daré muerte en un solo día a mil miembros de tu pueblo!». A lo que Izanagi-no-mikoto respondió: «Mi amada hermana, si así lo hacéis, haré que nazcan quince mil en un solo día…». La deidad Kukuri-hime-no-Kami llegó entonces hasta Izanami y pronunció unas palabras que ella pareció aprobar y posteriormente se desvaneció.

La mezcla de patetismo y terror en este mito prueban claramente su carácter primitivo. Parece una pesadilla, un terrible sueño en el que la persona amada se transforma de manera horrible. Resulta particularmente interesante como expresión del temor a la muerte y a los muertos que subyace en todo culto a los antepasados primitivos. El *pathos* y el carácter perturbador de este mito, la monstruosidad y el empleo formal de términos de tratamiento cariñoso en los momentos de máximo terror impresionan por su carácter inconfundiblemente japonés. El *Kojiki* y el *Nihongi* recogen otros mitos no tan destacables como este, pero también otras leyendas tan delicadas y graciosas que parece imposible que sean producto del mismo pueblo. La historia de las joyas mágicas y la visita al palacio del rey del mar recogidas en el segundo libro del *Nihongi*, por ejemplo, remiten a un antiguo cuento de la India. Es bastante probable que ambas obras, el *Kojiki* y el *Nihongi*, contengan mitos procedentes del continente. De cualquier modo, los capítulos míticos presentan problemas que aún permanecen sin solución. Se trata de libros de lectura tediosa a pesar de que arrojan cierta luz sobre las creencias y costumbres tradicionales; en términos generales, la mitología japonesa no es muy atractiva. Pero no

es necesario detenerse demasiado en la mitología, puesto que su relación con el sintoísmo puede resumirse en un solo párrafo.

Al principio no había ni fuerza ni forma; el mundo era una masa indefinida que flotaba como una medusa en las aguas. Entonces, de algún modo —no se explica cómo—, el cielo y la tierra se separaron; aparecieron y desaparecieron débiles divinidades hasta que al final surgió la pareja primordial, un dios y una diosa que dieron forma al mundo y crearon todas las cosas. Esta pareja, Izanagi e Izanami, formó el archipiélago japonés y creó las generaciones de dioses y las deidades del sol y la luna. Los descendientes de la pareja primordial y de los dioses por ella creados fueron las ocho mil (u ochenta mil) miríadas de dioses venerados en el sintoísmo. Una parte de ellos eligió como morada la Alta Llanura Celestial, mientras que otros se quedaron en la tierra y se convirtieron en los antepasados de la raza japonesa.

Este es el contenido mitológico del *Kojiki* y del *Nihongi* resumido de la manera más breve posible. Al principio parece que solo había dos clases de dioses reconocibles: las divinidades celestes y las divinidades terrestres. Las antiguas oraciones sintoístas *(norito)* mantienen esta distinción. Pero lo que resulta curioso es que los dioses de esta mitología no representan las fuerzas naturales del cielo y son los dioses clasificados como terrestres, los que han nacido o han sido creados en la tierra, quienes controlan estos fenómenos. Por ejemplo, se dice que el sol y la luna nacieron en Japón, aunque después fueron destinados al cielo; la diosa del sol, Ama-terasu-no-oho-Kami, nació del ojo izquierdo de Izanagi y el dios de la luna, Tsuki-yomi-no-mikoto, de su ojo derecho cuando el dios, tras regresar de su aventura por el mundo de los muertos, se lavó en un río de la isla de Tsukushi. Los teólogos sintoístas de los siglos XVIII y XIX intentaron establecer cierto orden en este caos de divinidades y negaron la distinción entre dioses celestes y terrestres, a excepción del hecho de su nacimiento. También negaron la distinción entre la llamada Era de los Dioses *(Kami-yo)* y el

posterior periodo de los emperadores. Comparten la opinión de que los primeros gobernantes de Japón fueron dioses, pero afirman que también sus descendientes en el trono tienen carácter divino. Toda la descendencia imperial, la «estirpe del sol», constituye un linaje ininterrumpido que empieza en la diosa del sol. Hirata afirma: «No existe una línea divisoria entre la Era de los Dioses y el periodo actual y no hay nada que justifique el establecimiento de una división entre ambas, tal y como se realiza en el *Nihongi*». Esta idea implicaba la doctrina de una descendencia divina para toda la raza japonesa: según la antigua mitología, los primeros japoneses descendían de los dioses, una doctrina que Hirata aceptaba sin tapujos. Todos los japoneses, afirmaba, descendían de los dioses y por ese motivo los japoneses eran superiores al resto del mundo. Incluso sostenía que esta ascendencia divina se podía demostrar sin dificultad: «Los descendientes de los dioses que acompañaron a Ninigi-no-mikoto [nieto de la diosa del sol y supuesto fundador de la casa imperial] y la progenie de los sucesivos *mikados*, que constituirían el rango de vasallos de los emperadores con los nombres de Taira, Minamoto y demás, se fueron multiplicando gradualmente. Aunque numerosos japoneses no pueden afirmar con seguridad de qué dioses descienden, todos ellos poseen nombres tribales *(kabane)*, que fueron inicialmente concedidos por los *mikados*; los expertos en genealogía de cada provincia pueden decir, a partir del apellido de alguien, quién ha sido su antepasado más remoto». En este sentido todos los japoneses eran dioses y llamaban a su país la Tierra de los Dioses, *Shinkoku* o *Kami-no-kuni*. ¿Debemos interpretar las palabras de Hirata de un modo literal? Creo que sí, pero conviene recordar que en la época feudal la sociedad era diferente. Existía una escala social estratificada que oficialmente conformaba la nación, pero fuera de ella quedaba una gran cantidad de personas que no contaban como japoneses, ni siquiera como seres humanos: eran los parias, cuyo estatus era poco mejor que el de los animales. Hirata se

refería con toda probabilidad a las cuatro grandes clases: samurái, campesinos, artesanos y comerciantes. Pero ¿qué debemos pensar cuando atribuye a la raza carácter divino en vista de la evidente debilidad moral y física del ser humano? La respuesta a la cuestión moral la proporciona la teoría sintoísta de las deidades malignas, «los dioses aviesos», que se decía habían «nacido de las impurezas contraídas por Izanagi en su descenso al Yomi». La fragilidad física se justifica mediante una leyenda protagonizada por Ninigi-no-mikoto, divino fundador de la casa imperial. La diosa de la longevidad, Iha-naga-hime («princesa longeva como las rocas»), le fue ofrecida a Ninigi en matrimonio, pero él la rechazó por su fealdad y su insensata decisión provocó «la actual brevedad de las vidas de los hombres». La gran mayoría de las mitologías coinciden en otorgar una longevidad exagerada a las vidas de los primeros patriarcas o soberanos. La mitología japonesa no es una excepción a esta regla. El hijo de Ninigi-no-mikoto se dice que vivió quinientos ochenta años en su palacio de Takachiho; pero la suya, apunta Hirata, «fue una vida corta en comparación con las vidas de aquellos que vivieron antes de él». A partir de entonces los cuerpos de los hombres comenzaron a perder su vigor, gradualmente la vida comenzó a acortarse. Aun así, a pesar de la evidente degeneración, los japoneses todavía conservan rastros de su origen divino. Tras la muerte acceden a una condición divina superior sin, no obstante, abandonar este mundo... Estas eran las opiniones de Hirata. Al aceptar la teoría sintoísta de los orígenes, su adscripción de divinidad a la naturaleza humana resulta menos inconsistente de lo que parece a primera vista; el sintoísta moderno puede descubrir un germen de verdad científica en esta doctrina, pues el comienzo de la vida no pudo ser posible sin el sol.

Más que cualquier otro escritor japonés, Hirata nos ayuda a comprender la jerarquía de la mitología sintoísta, que se corresponde, como cabía esperar, con la antigua estratificación de la so-

ciedad japonesa. En los rangos más inferiores se situarían los espíritus de la gente común, venerados en los altares domésticos o en las tumbas. Por encima de estos están los *ujigami*, los espíritus de los antiguos soberanos venerados ahora como dioses tutelares. Todos los *ujigami* están sometidos al control del gran dios de Izumo, Oho-kuni-nushi-no-Kami, afirma Hirata, y «actúan como sus oficiales, rigen la suerte de los seres humanos antes de su nacimiento, durante su vida y tras su muerte». Esto implica que las divinidades ordinarias obedecen, en el mundo invisible, los dictados de los dioses de los clanes o deidades tutelares y que el culto comunal continúa generación tras generación. El siguiente extracto de Hirata resulta de interés no solo como muestra de la supuesta relación individual con el *ujigami* sino también como ejemplo del modo en que la opinión pública valoraba el acto de abandonar la población natal en el pasado: «Cuando alguien cambia de lugar de residencia, su *ujigami* original debe negociar con el *ujigami* de la población a la que se va a trasladar. En estos casos es adecuado despedirse del antiguo dios y visitar el templo del nuevo *ujigami* sin demora antes de establecerse en la aldea. Un hombre puede imaginar que las razones que le han llevado a cambiar de lugar de residencia son de diferente índole, pero las verdaderas y únicas razones son: o bien que haya ofendido de algún modo a su *ujigami* y, por tanto, haya sido expulsado; o bien que el *ujigami* de alguna otra población haya reclamado su presencia en sus dominios y haya negociado su traslado…»[22].

Así pues, se suponía que cualquier persona era sirviente, siervo o vasallo de algún *ujigami* tanto en vida como en muerte. Evidentemente también había diversos grados entre los dioses tutelares, al igual que había rangos diferentes entre los gobernantes en vida, los señores de la tierra. Por encima de los *ujigami* comunes estaban las deidades veneradas en los principales templos sintoístas de las diversas provincias denominados *ichi-no-miya*, o templos de primera categoría. Estos dioses aparentemente eran espíritus de

príncipes o grandes daimio que antiguamente gobernaban en la comarca, pero no todos ellos compartían esta característica. Entre ellos también había deidades que regían los elementos de la naturaleza —el viento, el fuego o el mar— y deidades de la longevidad, el destino o de las cosechas. Probablemente estos también fueran dioses de los clanes, cuyo origen se olvidó con el paso de los siglos. Pero por encima de todas las unidades sintoístas se situaban los dioses del culto imperial, los antepasados de los *mikados*.

La veneración de los antepasados imperiales constituye el culto superior y más importante del sintoísmo; pero a pesar de ser la religión del estado, no es la forma más antigua. Existen dos cultos supremos: el de la diosa del sol, cuyo centro neurálgico está representado por los famosos santuarios de Ise; y el culto de Izumo, representado por el gran templo de Kitzuki. El templo de Izumo es el centro del más antiguo de ambos cultos. Está dedicado a Oho-kuni-nushi-no-Kami, el primer soberano de la Provincia de los Dioses y descendiente del hermano de la diosa del sol. Desposeído de su reino en favor del fundador de la dinastía imperial, Oho-kuni-nushi-no-Kami se convirtió en el soberano del Mundo Invisible, es decir, del mundo de los espíritus. Los espíritus de los hombres moran en su sombrío dominio tras la muerte y él gobierna allí sobre todos los *ujigami*. Es el emperador de los muertos. «Uno no puede aspirar —dice Hirata— a vivir más de cien años, en el mejor de los casos; al final todos iremos al Reino Invisible de Oho-kuni-nushi-no-Kami tras la muerte y estaremos sometidos a él, aprendamos pues a inclinarnos ante él cuanto antes». Esta extraña idea, que está también presente en la hermosa obra de Coleridge *The Wanderings of Cain*, parece haber contribuido al antiguo proverbio sintoísta: «El Señor es solamente el dios de los vivos; los muertos veneran a otro dios».

El dios de los vivos en el Japón antiguo era, por supuesto, el *mikado* —la deidad encarnada, Arahito-gami— y su palacio era el templo de la nación, el sanctasanctórum de Japón. Dentro del re-

cinto del palacio estaba el Kashiko-dokoro («palacio de la Veneración»), el santuario privado de los antepasados imperiales, solo accesible para la corte; el resto de japoneses practicaban este culto en Ise. Pero la Casa Imperial también rendía culto en Ise y Kitzuki (y aún lo hace) mediante delegados y en otros muchos santuarios. En el pasado un gran número de templos se mantenían total o parcialmente gracias a los donativos imperiales. Los templos sintoístas más destacados se clasificaban en templos de mayor o menor importancia. Había 304 templos de primer rango y 2.828 de segundo. Pero existían miles de templos menores que no se incluían en la clasificación oficial y que dependían para su subsistencia del apoyo local. El registro total de templos sintoístas en la actualidad asciende a 195.000.

Por lo tanto —sin contar el gran culto de Izumo de Oho-kuni-nushi-no-Kami— tenemos cuatro tipos de culto a los antepasados: la religión doméstica, la religión de los *ujigami*, el culto en los santuarios principales (Ichi-no-miya) de las distintas provincias y el culto nacional en Ise. Todos estos cultos están entrelazados por la tradición y el sintoísta devoto venera a todos los dioses de los distintos cultos de manera colectiva en sus oraciones matutinas. Visita ocasionalmente el santuario principal de su provincia y realiza un peregrinaje a Ise si puede. Todos los japoneses deben acudir a los santuarios de Ise una vez en la vida o, en caso de imposibilidad, enviar un representante. Los habitantes de las regiones más remotas del país no pueden realizar el peregrinaje pero no hay aldea que no envíe peregrinos a Ise o a Kitzuki cada cierto tiempo en representación de la comunidad, cuyo viaje es sufragado por las aportaciones de los vecinos suscritos a tal efecto. Además, cada japonés puede venerar en su propia casa a las divinidades sintoístas superiores, pues en el *kamidana*, «estante de los dioses», se depositan tablillas con inscripciones protectoras y amuletos sagrados que provienen de los propios templos de Ise o Kitzuki. En el caso del culto de Ise, las tablillas se realizan con la

madera de los propios santuarios sagrados que, según una antigua costumbre, deben ser reconstruidos cada veinte años; la madera de los edificios demolidos se emplea para fabricar tablillas religiosas, que son distribuidas por todo el país.

Otro de los estadios del culto a los antepasados —el culto a los dioses patrones de los oficios y las vocaciones— merece especial atención pero por desgracia aún carecemos de la información suficiente sobre el mismo. En la antigüedad este culto debió ser más importante de lo que actualmente es. Las profesiones eran hereditarias; los artesanos se agrupaban en gremios —quizá podríamos calificarlos más bien como castas— y cada uno de ellos tenía probablemente su propio dios patronal. En algunos casos estos dioses patronales pudieron haber sido los antepasados de los artesanos japoneses; en otros, quizá fueran divinidades de origen chino o coreano, dioses ancestrales que los artesanos inmigrantes habían llevado consigo a Japón. Poco se sabe sobre ellos pero sí podemos afirmar que la mayoría, si no todos los gremios, estaban organizados religiosamente: los aprendices no solo accedían a un oficio, sino que ingresaban en un culto. Existían asociaciones de tejedores, ceramistas, carpinteros, fabricantes de flechas, fabricantes de arcos, herreros, calafates y demás. La evidencia de que se organizaban religiosamente puede percibirse aún hoy en día, ya que muchas profesiones siguen manteniendo un carácter religioso. Por ejemplo, el carpintero aún construye siguiendo la tradición sintoísta: se viste con un traje ceremonial en determinado momento de la obra y realiza una serie de rituales e invocaciones para que los dioses protejan la construcción. En el pasado el más sagrado de todos los oficios era el de fabricante de espadas: trabajaba vestido con un atuendo sacerdotal y para proceder a forjar la hoja debía realizar el ritual sintoísta de purificación. Sobre la herrería debía colgar la cuerda sagrada de paja denominada *shime-nawa*, el símbolo más antiguo del sintoísmo: nadie, ni siquiera los miembros

de la familia, podía entrar allí o hablarle y solo se alimentaba de comida preparada sobre fuego sagrado.

Los 195.000 santuarios representan más que la religión de los clanes, de los gremios o de la nación. Muchos de ellos están dedicados a distintas manifestaciones del mismo dios, pues, según la doctrina sintoísta, el espíritu de un dios o de un hombre puede dividirse en varios espíritus, cada uno con un carácter diferente. Estos espíritus escindidos se denominan *waka-mi-tama* o «augustos espíritus divididos». Por ejemplo, el espíritu de la diosa del alimento, Toyo-uke-bime, se dividió en el dios de los árboles, Kukunochi-no-Kami, y en la diosa de la hierba, Kayanu-hime-no-Kami. Los dioses y los hombres poseen también un espíritu hosco y un espíritu bondadoso; Hirata señala que el espíritu hosco de Oho-kuni-nushi-no-Kami se veneraba en un templo y su espíritu bondadoso en otro[23]. También es preciso recordar que numerosos templos *ujigami* estaban consagrados a la misma divinidad. Estas duplicaciones, o incluso multiplicaciones, a su vez se compensan por el hecho de que algunos de los templos principales están consagrados a diferentes dioses. Por tanto, el número actual de santuarios sintoístas no ofrece un indicio fiable del número real de divinidades adoradas en el sintoísmo ni de la variedad de los cultos. Prácticamente todas las deidades mencionadas en el *Kojiki* y en el *Nihongi* tienen un santuario consagrado en alguna parte, y cientos de ellas —incluyendo muchas apoteosis posteriores— tienen sus templos. Por ejemplo, existen muchos templos dedicados a personajes históricos, a los espíritus de los ministros, capitanes, gobernantes, eruditos, héroes y hombres de estado importantes. El célebre ministro de la emperatriz Jingo, Takeno-ujino-Sukune, del que se dice que estuvo al servicio de seis soberanos sucesivos y llegó a vivir trescientos años, es venerado en la actualidad en numerosos templos como procurador de longevidad y sabiduría. El espíritu de Sugiwara-no-Michizane, ministro del emperador Daigo, es venerado como dios de la caligrafía con el nom-

bre de Tenjin o Temmangu: todos los días los niños le ofrecen sus primeros trazos caligráficos y depositan los pinceles viejos en unos receptáculos situados ante su altar. Los hermanos Soga, víctimas y héroes de una célebre tragedia del siglo XII, se han convertido en los dioses a los que la gente reza para conservar la armonía fraterna. Kato Kiyomasa, el decidido enemigo de la cristiandad y el capitán militar más importante de Hideyoshi, ha sido divinizado tanto por el sintoísmo como por el budismo. Ieyasu es venerado como Toshogu. De hecho, se han erigido santuarios para la mayoría de las figuras históricas japonesas de importancia, y los espíritus de los daimio fueron, en el pasado, venerados regularmente por sus descendientes y sucesores.

Además de los templos consagrados a divinidades tutelares de la industria o la agricultura, o dioses a los que veneran los campesinos, como por ejemplo la diosa de los gusanos de seda, la diosa del arroz y los dioses del viento y la climatología, por todo el país pueden encontrarse lo que denomino templos propiciatorios, santuarios que han sido erigidos para los espíritus de las personas que en vida sufrieron grandes desgracias e injusticias. En estos casos el culto asume un carácter curioso, pues el devoto siempre solicita la protección de la persona divinizada contra el mismo tipo de calamidad que esta sufrió en vida. Por ejemplo, en Izumo descubrí un templo dedicado al espíritu de una mujer, favorita de un príncipe, que se había suicidado debido a las intrigas de sus celosas rivales. Se dice que tenía un cabello muy hermoso pero no era completamente negro y sus enemigas solían reprochárselo. Hoy día las madres cuyos hijos tienen el cabello color castaño le rezan para que el cabello se vuelva negro y realizan ofrendas de mechones de cabello y grabados en color de la ciudad de Tokio, pues a ella le encantaban. En la misma provincia se ha erigido un santuario en memoria de una joven esposa que languideció de pena debido a la ausencia de su señor. La mujer solía subir a lo alto de una colina para esperar su regreso. El santuario se construyó justo en

el punto en el que ella solía esperar y allí acuden las esposas para rezar por el regreso de sus maridos ausentes. En los cementerios también se realiza un culto propiciatorio similar. Se suele divinizar a aquellas personas llevadas al suicidio por circunstancias crueles o a quienes fueron ejecutados por delitos que, aunque penados por ley, fueron inspirados por motivos patrióticos o compasivos. Se reza ante sus tumbas y se depositan ofrendas. Los enamorados que sufren por causa de su amor suelen rezar ante las tumbas de amantes desgraciados que sufrieron por las mismas causas. Otra forma de culto propiciatorio es la antigua costumbre de erigir pequeños templos para los espíritus de los animales, principalmente domésticos, en reconocimiento del fiel servicio prestado y pocas veces recompensado o como reparación por el daño sufrido injustamente.

Pero aún resta por citar otra clase de divinidades tutelares, las que residen en las casas de los hombres. Algunas ya son mencionadas en los registros mitológicos más antiguos y probablemente sean una evolución del culto a los antepasados japonés; algunas son de origen extranjero, otras no parecen tener templos y otras no son más que expresiones de lo que denominaríamos animismo. Este tipo de divinidades se parecen más a los *dii genitales* romanos que a los *daemones* griegos. Suijin-sama, el dios de los pozos; Kojin, el dios de los fogones (en prácticamente todas las casas hay un pequeño altar consagrado a este dios o un amuleto con su nombre escrito); los dioses de la caldera y de la cacerola, Kudo-no-Kami y Kobe-no-Kami (antiguamente denominados Okitsuhiko y Okitsuhime); el señor de los estanques, Ike-no-Nushi, que suele adoptar la forma de una serpiente en sus apariciones; la diosa del cuenco de arroz, O-Kama-sama; los dioses de la letrina, que mostraron a los hombres cómo fertilizar los campos (y que generalmente se representan con figurillas de papel que tienen forma humana pero sin rostro); los dioses de la madera, el fuego y el metal; los dioses de los jardines, los campos, los espantapájaros,

los puentes, las colinas, los bosques y los arroyos; también los espíritus de los árboles (que en la mitología japonesa se cuentan por miles): todos ellos forman, sin duda alguna, parte del sintoísmo. Pero también descubrimos carreteras y caminos que están bajo la protección de deidades budistas principalmente. Aún no he podido averiguar nada sobre los dioses de los linderos y las fronteras, *termes*, según su nombre latino. Solo se ven imágenes budistas en los límites de los terrenos de las aldeas, pero casi en cada jardín hay un pequeño santuario sintoísta orientado hacia lo que se llama *Ki-Mon*, o «puerta del demonio», la dirección por la que, según la tradición china, llegan los malos espíritus; estos pequeños santuarios dedicados a diversas deidades sintoístas protegen las casas de los espíritus malignos. Es evidente que el Ki-Mon procede de China pero dudo que la creencia de que cada parte de la casa, cada una de sus vigas, cada utensilio doméstico tiene su guardián invisible se deba únicamente a la influencia de este país. Según esta creencia resulta lógico que la construcción de una casa —exceptuando las viviendas de estilo occidental— continúe siendo un acto religioso y que entre las funciones del maestro carpintero se incluyan las del sacerdote.

Y de este modo llegamos a la cuestión del animismo. No sé si alguno de los seguidores de la escuela evolucionista contemporánea aún suscribe la desfasada teoría según la cual el animismo precedió al culto a los antepasados, una hipótesis que supone que la creencia en los espíritus de los objetos inanimados surgió antes de que se desarrollara la idea del alma humana. Hoy en día en Japón es difícil distinguir entre las creencias animistas y las formas del sintoísmo más básicas; no obstante, las muestras de literatura sintoísta más antiguas no indican que existiera un animismo tan desarrollado como el actual. Probablemente se produjo un desarrollo gradual muy influenciado por las creencias chinas. En el *Kojiki* se mencionan «dioses malvados que relucían como luciérnagas y revoloteaban como efímeras» y «demonios que hicieron hablar a

las rocas, a los tocones de los árboles y a la espuma de las aguas verdosas», lo que indica la existencia de nociones animistas y fetichistas previas al periodo de influencia china. Es significativo que en los lugares en los que el animismo se asocia con un culto persistente (por ejemplo, en el caso de la veneración de piedras y árboles de formas extrañas), la forma de culto es, en muchos casos, sintoísta. Frente a estos objetos se suele colocar un arco sintoísta *(torii)* en miniatura. Con el desarrollo del animismo bajo influencia china y coreana, el hombre del Japón antiguo creía que realmente habitaba en un mundo de espíritus y demonios cuyas voces se escuchaban en el sonido de las mareas y las cascadas, en el lamento del viento y los susurros de las ramas de los árboles, en el trino de los pájaros, en el zumbido de los insectos y en todos los sonidos de la naturaleza. Para él, todo movimiento perceptible —ya fuera de las olas del mar, o de la hierba de los campos, o de la niebla que se disipa, o de la nube que se desplaza por el cielo— estaba provocado por el poder de los espíritus; y las rocas inmóviles, incluso los guijarros del camino, estaban poblados por seres invisibles y terribles.

Culto y purificación

Hemos visto que en el Japón antiguo el mundo de los vivos estaba gobernado enteramente por el mundo de los muertos, que el individuo estaba sometido al control de los espíritus en cada uno de los momentos de su existencia. En el hogar los espíritus de sus padres le vigilaban; fuera de él era el dios de su distrito quien ejercía el control. Estaba por completo rodeado por los poderes invisibles de la vida y la muerte, la luz y la oscuridad, el clima y las estaciones, el viento y las mareas, la niebla y la lluvia, el crecimiento y la vejez, la enfermedad y la salud. Vivía en una atmósfera invisible que era como un mar de espíritus, un océano de espectros; la tierra que labraba estaba impregnada de la esencia de los espíritus; los árboles albergaban presencias sagradas; incluso las rocas y las piedras estaban imbuidas de vida consciente. ¿Cómo podía descuidar sus obligaciones hacia esta infinita red de poderes de lo invisible?

Son pocos los eruditos que pueden recordar los nombres de todos los dioses importantes, por no hablar de las divinidades menores; ningún mortal podría dedicar el tiempo suficiente para citar el nombre de los dioses importantes en su oración diaria. Los teólogos sintoístas simplificaron los deberes religiosos y crearon una breve oración diaria dirigida a todos los dioses en general y oraciones especiales para ciertos dioses concretos; al hacer esto estaban confirmando una costumbre que ya se había establecido antes por necesidad. Según Hirata: «Como el número de dioses que poseen diferentes funciones es muy elevado, será conveniente

recitar oraciones en las que se cite solo el nombre de los más importantes e incluir al resto en una plegaria general». Elaboró diez oraciones que podían ser repetidas por todos aquellos que dispusieran del tiempo necesario para ello, pero simplificó las plegarias para los devotos que estuvieran ocupados por sus tareas diarias: «Aquellos cuyos asuntos diarios son tan numerosos que apenas tienen tiempo para recitar sus oraciones pueden conformarse (1) con venerar la residencia del emperador, (2) el estante de los dioses del hogar o *kamidana*, (3) el espíritu de sus antepasados, (4) a su dios tutelar local o *ujigami* y (5) a la divinidad protectora de su oficio o profesión». Aconsejaba repetir la siguiente oración ante el estante de los dioses todos los días: «Con respeto y veneración rindo culto al gran dios de los dos palacios de Ise en primer lugar, a las ochocientas miríadas de dioses celestiales y a las ochocientas miríadas de dioses terrestres; a las mil quinientas miríadas de divinidades a las que se han consagrado los grandes y pequeños santuarios de todas las provincias, todas las islas y todos los lugares de la Gran Tierra de las Ocho Islas y a las mil quinientas miríadas de dioses a los cuales sirven y a los dioses de los templos filiales; y a Sohodo-no-Kami[24], a quien he invitado a habitar el santuario del estante divino y a quien rezo cada día. Imploro estremecido para que, en su magnanimidad, corrijan las faltas involuntarias que me han visto y oído cometer y para que me bendigan y protejan con sus sagrados poderes y me ayuden a seguir el ejemplo divino y a hacer el bien en el Camino»[25].

Este texto constituye un interesante ejemplo de lo que el máximo exponente del pensamiento sintoísta consideraba que debería ser una plegaria; y, a excepción de la alusión a Sohodo-no-Kami, es la esencia de la oración matutina que aún hoy se repite en los hogares japoneses, si bien se trata de una versión más corta. En Izumo, cuna del sintoísmo, la oración matutina más usual constituye el mejor ejemplo de los antiguos cánones de veneración. Tras levantarse, el devoto realiza sus abluciones y, tras lavarse la cara y

enjuagarse la boca, se gira hacia el sol, da unas palmadas con las manos y con la cabeza inclinada repite esta sencilla plegaria: «¡Te saludo en un nuevo día, augusta deidad!». De este modo, venerando al sol está cumpliendo con su deber como súbdito rindiendo homenaje al antepasado imperial. Se trata de un acto que se realiza en el exterior de la vivienda y sin arrodillarse: el devoto permanece de pie; una sencillez que resulta impresionante de contemplar. Aún lo recuerdo como si fuera ayer —sucedió en la indómita costa de Oki hace muchos años—, la figura semidesnuda de un joven pescador en pie en la proa de su barca daba palmadas con las manos para saludar al sol naciente, que con su brillo dorado transformaba al joven en una estatua de bronce viviente. También conservo un vivo recuerdo de los peregrinos encaramados en los peñascos más altos de la cima del Fuji, dando palmadas con los rostros dirigidos al este. Quizás hace diez mil o veinte mil años toda la humanidad rendía culto al astro rey.

Tras el saludo al sol el devoto entra en casa para orar ante el *kamidana* y las tablillas de sus antepasados. Arrodillado invoca a los grandes dioses de Ise o Izumo, los dioses de los templos principales de su provincia, el dios de su templo parroquial, *ujigami*, y por último a las miles de deidades sintoístas. Estas plegarias no se realizan en voz alta. Da las gracias a los antepasados por la fundación del hogar y la familia e invoca la protección y ayuda de las divinidades principales. Respecto a la costumbre de inclinarse en la dirección del palacio imperial, no sé hasta qué punto pervive en las localidades más remotas; pero a menudo he podido presenciar estas reverencias. Una vez fui testigo de este mismo homenaje justo ante las puertas del palacio imperial de Tokio. Unos campesinos estaban de visita en la capital; me conocían, pues con frecuencia pasaba temporadas en su aldea, así que cuando llegaron a Tokio contactaron conmigo y los llevé al palacio. Una vez allí, ante la puerta principal, se quitaron el sombrero y dieron unas palmadas,

tal y como habrían hecho para saludar al sol naciente, una reverencia tan sencilla como solemne y conmovedora.

Las obligaciones del culto matinal, que incluyen también ofrendas ante las tablillas, no son los únicos deberes del culto doméstico. En un hogar sintoísta, donde los antepasados y los dioses importantes se veneran por separado, el santuario ancestral sería el equivalente al *lararium* romano mientras que el «estante de los dioses», con sus *taima* u *o-nusa* (símbolos de aquellos dioses importantes especialmente venerados por la familia), podría compararse al lugar que la costumbre romana establecía para el culto de los *penates*. Ambos cultos sintoístas tienen sus particulares días festivos; en el caso del culto a los antepasados, los días festivos son ocasiones de celebración religiosa en las que los parientes se reúnen para celebrar los ritos domésticos. Pero el devoto sintoísta también debe participar en los festivales de su *ujigami* y, al menos, debe colaborar en la celebración de nueve de los once grandes festivales del culto nacional, fiestas en memoria de los antepasados imperiales.

La naturaleza de los ritos públicos varía según la categoría de los dioses. Se recitan oraciones y se realizan ofrendas en homenaje a todos ellos, pero las deidades importantes se veneran con un ceremonial más exquisito. Hoy en día estas ofrendas consisten generalmente en alimentos y vino de arroz, junto con algunos artículos simbólicos que representan los costosos tejidos que se ofrendaban antiguamente. Las ceremonias también incluyen procesiones, cánticos y bailes. En los santuarios muy pequeños las ceremonias son sencillas y solo incluyen las ofrendas de alimentos. Pero en los grandes templos hay una jerarquía de sacerdotes y sacerdotisas *(miko)*, generalmente las hijas de los primeros, y las ceremonias son más elaboradas y solemnes. Para contemplar las formas más antiguas del ceremonial debemos acudir a los templos de Ise (donde desde el siglo XIV el cargo de sacerdotisa principal recae en una hija de emperadores) o al gran templo de Izumo. En estos re-

cintos, a pesar de la llegada de esa gran ola de budismo que durante cierto tiempo prácticamente desterró al culto nativo, todo se mantiene inmutable desde hace siglos. En estos lugares encantados el tiempo parece que se ha detenido, como en los palacios de los cuentos de hadas. Las formas de los edificios sorprenden por su altura y su concepción poco familiares. Su interior es sencillo y puro, sin imágenes ni ornamentos ni símbolos visibles, excepto los extraños recortes de papel *(gohei)* suspendidos del extremo superior de un bastón que simboliza las ofrendas y representa al ser divino. Por el número de estos bastones sabremos a cuántas deidades está consagrado el lugar. El interior de la cámara principal del templo está siempre oculto a la vista y contiene, generalmente, un espejo de bronce, una espada antigua o cualquier otro objeto cubierto por innumerables envoltorios. Nada más; porque esta religión, más antigua que los iconos, no necesita imágenes: los dioses son los espíritus y la vacía quietud de sus santuarios inspira mayor devoción que la que cualquier representación tangible pudiera provocar. Para ojos occidentales, sin embargo, los ritos, las formas de culto y los objetos sagrados resultan extraños. Por ejemplo, el fuego sagrado con el que se cocinan los alimentos de los dioses solo puede ser encendido según el método tradicional que emplea una vara de madera. Los sacerdotes visten de blanco, el color sagrado, y llevan los sombreros más alargados que he visto nunca: son el tipo de sombrero que antiguamente portaban los señores y los príncipes. Los asistentes visten de distintos colores según el grado y no están completamente afeitados, algunos llevan barba y otros solo bigote. Los actos y la compostura de estos hierofantes son solemnes y arcaicos hasta un extremo difícil de describir. Cada movimiento está regulado por la tradición y se necesita una larga y disciplinada preparación para realizar correctamente las funciones de un *kannushi*. Se trata de un cargo hereditario cuya instrucción comienza en la infancia: los sacerdotes llegan a alcanzar un porte tan imperturbable que maravilla. Cuando oficia los

ritos, el *kannushi* parece una estatua en lugar de un hombre, una imagen movida por hilos invisibles; y, al igual que los dioses, nunca pestañea… o al menos eso parece. En una ocasión, durante una gran procesión sintoísta, varios amigos japoneses y yo mismo nos dedicamos a observar a un joven sacerdote montado a caballo para ver cuánto tiempo podía aguantar sin pestañear, pero no pudimos detectar el más mínimo movimiento de sus ojos ni de sus párpados, ni siquiera cuando el caballo se encabritó en un momento dado.

Los momentos principales de los festivales de los grandes templos son la presentación de las ofrendas, la repetición de los rituales y la danza de las sacerdotisas. Cada una de estas ceremonias está rígidamente establecida por la tradición. Las ofrendas de alimento se sirven en vasijas antiguas de cerámica sin esmaltar (generalmente de barro): el arroz hervido se presenta en conos con forma de pan de azúcar, el pescado, las algas comestibles, la fruta, las aves en sus diferentes preparaciones y el vino de arroz se sirven en tarros antiguos. Estas ofrendas se llevan al templo sobre unas bandejas de madera blanca y curiosa forma y se depositan en mesas también de madera blanca y forma extraña. Los portadores de las bandejas deben cubrirse la parte inferior del rostro con una hoja de papel blanco para impedir que su aliento contamine el alimento de los dioses; por esta misma razón, han de llevar las bandejas con los brazos completamente extendidos. En épocas pasadas las ofrendas consistían en alimentos y otros productos mucho más lujosos, a juzgar por el testimonio que nos ofrecen los documentos más antiguos conservados en lengua japonesa, las oraciones sintoístas o *norito*[26]. El siguiente extracto procede de la traducción de plegaria ritual a los dioses del viento de Tatsuta realizada por Satow; se trata de un exquisito ejemplo del lenguaje del *norito* y un interesante testimonio del carácter de las ceremonias y de la naturaleza de las ofrendas en la antigüedad:

«En calidad de dádivas deposito todo tipo de ofrendas para el joven dios: en cuanto a telas, telas coloridas, telas brillantes, telas suaves y telas ásperas —y los cinco tipos de objetos, una mantilla, una lanza y un caballo ensillado—; para la doncella deposito varios tipos de ofrendas: además de telas, un costurero de oro, un *tatari* dorado, una aguja dorada, telas coloridas, telas brillantes, telas suaves y telas ásperas, y los cinco tipos de objetos, un caballo ensillado; para el dios del licor, levanto las copas, las lleno y las coloco en línea; grano refinado y grano sin refinar; para las cosas que habitan en las colinas, cosas de pelo suave y cosas de pelo áspero; para las cosas que crecen en los prados, hierbas dulces y hierbas amargas; para las cosas que habitan los mares, cosas de aleta ancha y cosas de aleta estrecha, y las algas de las profundidades y las algas de la costa. Y si los dioses soberanos aceptan de corazón las dádivas que yo les ofrezco y que se amontonan como una cadena de montañas, ofrendas amables y reconfortantes; y si los dioses soberanos no rechazan los productos del gran pueblo que habita bajo el cielo y los bendicen, yo entregaré los primeros frutos de las cosechas, alzaré la copa y ofreceré los primeros cultivos de arroz. Por este motivo los príncipes, los consejeros, todos los funcionarios y los sirvientes de las seis granjas del país de Yamato, hombres y mujeres, se han reunido el cuarto mes del año en presencia de los dioses soberanos para cantar sus alabanzas mientras el sol del día asciende a su gloria».

Actualmente las ofrendas ya no «se amontonan como una cadena de montañas» ni incluyen todo tipo de cosas que habitan la tierra o el mar; pero el ritual continúa siendo imponente y la ceremonia impresionante. Las danzas sagradas constituyen una parte importante del ceremonial. Mientras los dioses disfrutan de los alimentos y la bebida depositados ante sus santuarios, las sacerdotisas, vestidas de blanco y carmesí, danzan graciosamente al son de tambores y flautas, moviendo unos abanicos y agitando manojos de campanillas mientras giran. Desde un punto de vista occiden-

tal la interpretación de las *miko* dista mucho de lo que consideramos danza, pero resulta un espectáculo gracioso y muy curioso en el que cada paso y cada postura están regulados por una tradición ancestral. En cuanto a la música, los oídos occidentales no podrán discernir nada parecido a una melodía, pero es seguro que los dioses se deleitan con esta lastimera música que se interpreta del mismo modo desde hace siglos.

A continuación paso a describir las ceremonias que he presenciado en persona en Izumo; bien es cierto que se trata de rituales que pueden presentar variaciones según la provincia. En los santuarios de Ise, Kasuga, Kompira y varios más que he visitado, las sacerdotisas suelen ser niñas que dejan el servicio al alcanzar la edad núbil. En Kitzuki las sacerdotisas son mujeres adultas, los puestos son hereditarios y pueden conservarlos incluso si están casadas.

Antiguamente la *miko* era mucho más que una simple oficiante. Por las canciones que aún hoy deben aprender sabemos que eran ofrecidas a los dioses como esposas. En aquella época eran personas sagradas y bendecían lo que tocaban y las semillas que sembraban. En algunos momentos del pasado la *miko* parece haber sido también una pitonisa: los espíritus de los dioses la poseían y hablaban a través de sus labios. La poesía religiosa de la antigüedad se centra en la figura de esta pequeña vestal —la esposa infantil de los espíritus— que revolotea como una maravillosa mariposa blanca y carmesí ante el santuario de lo invisible. Incluso en estos años de cambios, en los que la *miko* ya acude a la escuela, continúa representando el ideal infantil femenino japonés, pues desde pequeña se le enseña a ser obediente, inocente, delicada en todos sus actos, merecedora de ser la favorita de los dioses.

La historia de las formas superiores de culto a los antepasados en otros países indican que las ceremonias públicas del culto sintoísta deben incluir algún rito de purificación. De hecho, la más importante de todas las ceremonias sintoístas es la ceremonia de

purificación, denominada *o-harai*, término que significa «expulsión del mal». En la Atenas de la antigüedad se celebraba una ceremonia similar con carácter anual, y en Roma cada cuatro años. El *o-harai* se realiza dos veces al año, en el sexto y duodécimo mes del antiguo calendario. Solía ser obligatorio, como la purificación romana, e incluso dictada por ley. Mientras los hombres crean que el bienestar de los vivos depende de la voluntad de los muertos; que todos los sucesos del mundo son dispuestos por espíritus de diferentes caracteres, buenos y malos; que cada mala acción contribuye a aumentar el poder de las fuerzas invisibles de la destrucción y, por tanto, pone en peligro la prosperidad pública; mientras esto suceda, la purificación pública será necesariamente una obligación religiosa. La presencia en un grupo social de una única persona que haya ofendido a los dioses consciente o inconscientemente es una desgracia pública y un peligro para el grupo. Pero no es posible que todos los hombres sean tan perfectos que no ofendan a los dioses de pensamiento, palabra o acto, ya sea por pasión, ignorancia o descuido. «Todo el mundo —dice Hirata— ofende a los dioses en determinado momento por muy cuidadoso que sea... Las acciones y las palabras malvadas son de dos tipos: las conscientes y las inconscientes. Es preferible asumir que hemos cometido ofensas de modo inconsciente». Hay que recordar que para el japonés de la antigüedad, al igual que para el ciudadano griego o romano, la religión consistía principalmente en el cumplimiento estricto de numerosas costumbres y que resultaba difícil saber si al cumplir con los deberes de los distintos cultos, uno había disgustado de modo involuntario a las divinidades. Para conservar y garantizar la pureza religiosa de los fieles era indispensable establecer lustraciones periódicas.

Desde el comienzo el sintoísmo exigía a sus practicantes una escrupulosa limpieza; podemos decir incluso que la impureza física se identificaba con la impureza moral y resultaba intolerable a los dioses. El sintoísmo ha sido y continúa siendo una religión de

abluciones. El amor de los japoneses por la limpieza, que se observa en la práctica universal del baño diario y la impecable apariencia de las casas, probablemente haya tenido un origen religioso. Los ritos del culto a los antepasados exigían limpieza sin mácula en el templo, en la persona del oficiante y en el hogar; esta regla de pureza se extendía a todos los ámbitos de la existencia. Aparte de las grandes ceremonias periódicas de purificación también se realizaban lustraciones menores. Recordemos que los antiguos griegos y romanos también debían purificarse en cada una de las ocasiones importantes de la vida. Se practicaban lustraciones indispensables en el nacimiento, el matrimonio y la muerte; lustraciones en la víspera de la batalla; y periódicamente lustraciones de la vivienda, la ciudad o el estado, del mismo modo que en Japón uno no podía entrar en un templo sin haberse lavado las manos antes. Pero el sintoísmo antiguo demandaba mucho más que los cultos romano o griego: se levantaban casas especiales para el nacimiento, «casas de partos»; casas especiales para la consumación del matrimonio, «cabañas nupciales»; y edificios especiales para los muertos, «casas de luto». Antiguamente las mujeres que acababan de dar a luz o estaban en periodo de menstruación tenían que vivir apartadas de los demás. Estas costumbres primitivas e injustas casi han desaparecido por completo, a excepción de alguna aldea aislada de los distritos más remotos y en el caso de algunas familias sacerdotales; pero siempre se respetan las normas generales de purificación y la prohibición de acceso a los lugares sagrados en determinadas épocas o bajo ciertas circunstancias. La pureza de corazón es tan importante como la pureza física y el gran rito de lustración realizado cada seis meses es, evidentemente, una purificación moral. No se realiza solo en los grandes templos y en todos los *ujigami*, sino también en todas las casas particulares; en este último caso es tarea de las mujeres y niñas[27]. Cada miembro del hogar debe tocarse la cabeza, la cara, las extremidades y el cuerpo con un *hitogata*[28] mientras repite una invoca-

ción y reza para que los dioses misericordiosos aparten de su persona cualquier desgracia o enfermedad causada por las ofensas involuntarias que haya podido cometer contra las divinidades, ya que los sintoístas creen que la desgracia y la enfermedad son castigos divinos. En cada *hitogata* se escribe la edad y el sexo de la persona a la que ha sido adjudicado y después se recogen para ser llevados al templo parroquial, donde se queman con el fuego purificador. De este modo la comunidad se purifica cada seis meses.

En la Grecia y la Roma antiguas la purificación debía ir acompañada de la inscripción de participantes. La asistencia de los ciudadanos a las ceremonias se consideraba tan necesaria e importante que todo aquel que decidiera no presentarse podía ser castigado físicamente o vendido como esclavo. La no asistencia conllevaba la pérdida de derechos civiles. En el Japón antiguo cada miembro de la comunidad tenía la obligación de estar presente en estos ritos pero no existen indicios de que se llevara un registro de asistencia. Probablemente era innecesario: el individuo no era reconocido oficialmente; la responsabilidad recaía en el grupo familiar, que encomendaba la asistencia a varios de sus miembros. El empleo de *hitogata*, en los que se escriben la edad y el sexo pero no el nombre, es una tradición de origen chino. Sí que existió un registro desde épocas muy tempranas, pero no tiene una relación concreta con el *o-harai* y eran los monjes budistas los encargados de realizarlo. El *o-harai* se realizaba en casos de infracción accidental y cualquier persona susceptible de haber transgredido las normas del culto debía realizar una ceremonia de purificación.

Las diversas prácticas ascéticas del sintoísmo están estrechamente relacionadas con los ritos de purificación. No se trata de una religión esencialmente ascética: se ofrecen a los dioses alimento y bebida y solo se prescriben las formas de abnegación que requieren la tradición y la decencia. Sin embargo, los devotos practican en ocasiones especiales sacrificios extraordinarios que incluyen siempre baños en agua helada. Es habitual que el creyen-

te devoto invoque a los dioses mientras permanece desnudo bajo una catarata de agua helada en pleno invierno. Pero el ejemplo más curioso de ascetismo es una antigua costumbre que aún pervive en las zonas remotas: anualmente la comunidad designa a uno de sus ciudadanos para que se entregue por completo a los dioses en representación de todo el grupo. Durante este periodo de consagración religiosa el representante de la comunidad debe vivir apartado de su familia y de las mujeres, debe evitar los centros de diversión y entretenimiento, solo puede comer alimentos cocinados con el fuego sagrado, debe abstenerse de tomar alcohol, tiene que bañarse con agua fría varias veces al día, repetir determinadas oraciones a ciertas horas y permanecer despierto durante ciertas noches. Cuando ha cumplido con estas obligaciones religiosas durante el periodo de tiempo requerido, queda libre y se elige a otro hombre para que ocupe su lugar. La prosperidad de la comunidad depende de la estricta observancia de los preceptos religiosos por parte del representante del grupo; si ocurriera alguna desgracia, se le consideraría sospechoso de haber incumplido sus votos. En la antigüedad era condenado a muerte cuando la adversidad se cernía sobre la comunidad. La primera vez que supe de esta costumbre fue en la pequeña aldea de Mionoseki, donde llamaban al representante comunal *ichi-nen-gannushi* o «gran maestro anual», cuyo compromiso religioso tenía un año de duración. Generalmente los ancianos eran los elegidos para este puesto, que pocas veces recaía en los jóvenes. En el pasado el representante comunal se denominaba «abstemio». En textos chinos antiguos se han encontrado referencias a esta costumbre que datan de un periodo anterior al comienzo de la auténtica historia japonesa.

Todo culto a los antepasados desarrolla sistemas de adivinación y el sintoísmo no es una excepción. Sin embargo, no parece que la adivinación tuviera en Japón la misma importancia y relevancia oficial de la que gozaba en Grecia Roma. Mucho antes de la intro-

ducción de la astrología, la magia y la adivinación chinas, los japoneses ya practicaban varias formas de predecir el futuro, como se infiere de la poesía, los registros históricos y los rituales antiguos. Existían los augurios por huesos, pájaros, arroz, gachas de cebada, huellas de los pies, palos clavados en el suelo y la escucha en los caminos de fragmentos de conversaciones de los viajeros que pasaban. Casi todos estos métodos gozan de popularidad aún hoy en día. El método oficial de adivinación consistía en quemar el hueso de la paletilla de un ciervo u otro animal, y observar las grietas producidas por el calor[29]. Posteriormente también se emplearon caparazones de tortuga con el mismo propósito. Los adivinos estaban especialmente vinculados al palacio imperial; Motowori, autor del siglo XVIII, se refiere a la adivinación como parte de las funciones imperiales: «El *mikado* es hijo de la diosa del sol. Su pensamiento y sus sentimientos están en perfecta armonía con los de la diosa. El *mikado* no necesita innovar, sino que gobierna siguiendo los preceptos que datan de la Era de los Dioses; y si en algún momento le asaltan las dudas, puede recurrir a la adivinación y por este medio la gran diosa le revela su mente».

En Japón la adivinación no se empleaba como recurso bélico, al menos hasta el punto que los ejércitos de la Grecia y Roma antiguas la empleaban. Los grandes caudillos japoneses, como Hideyoshi y Nobunaga, despreciaban los oráculos. Quizá en un periodo inicial de su historia militar los japoneses descubrieran por experiencia que el general que decide su estrategia en base a los augurios está siempre en posición de desventaja con respecto al enemigo que se despreocupa de las profecías y es hábil en la guerra.

Entre las formas de adivinación ancestral más populares que sobreviven actualmente, la más practicada en las casas es la adivinación por arroz seco. Pero entre el gran público la adivinación china es la más demandada. Sin embargo, es interesante comprobar que el adivino profesional japonés invoca a las deidades sinto-

ístas antes de consultar sus libros chinos y suele tener un altar sintoísta en su consulta.

Hemos visto ya que el desarrollo del culto a los antepasados en Japón presenta varias similitudes con la evolución del culto a los antepasados en la antigua Europa, especialmente en lo que respecta al culto público y a la obligatoriedad de los ritos de purificación. Pero el culto a los antepasados sintoísta presenta características menos evolucionadas que las que solemos asociar a los ritos de la Grecia y Roma antiguas; y las restricciones que imponía eran proporcionalmente más rígidas. La existencia del individuo era una existencia reglada no solo en relación con la familia y la comunidad, sino también con los objetos inanimados. Un dios presidía su oficio, fuera cual fuera su profesión; debía usar las herramientas tal y como estipulaba la tradición para honrar a su gremio. El carpintero debía realizar su trabajo para honrar al dios de los carpinteros; el herrero debía realizar sus encargos para honrar al dios de los fuelles; el campesino nunca debía faltar al respeto al dios de la tierra, ni al dios del alimento, ni al de los espantapájaros o a los espíritus de los árboles de su finca. Cada utensilio doméstico era sagrado: el sirviente debía tener siempre presente a las divinidades del fogón, de la caldera, de la chimenea, del brasero y debía procurar mantener el fuego puro. Las profesiones y los comercios tenía un dios patrón: el médico, el profesor o el artista tenían deberes religiosos y tradiciones propias que cumplir. El estudioso, por ejemplo, no osaba tratar sus útiles de escritura sin el debido respeto o dar usos vulgares al papel, pues tal comportamiento ofendería al dios de la caligrafía. Las mujeres, con sus diversas ocupaciones, también estaban sometidas a estos deberes religiosos: las tejedoras estaban obligadas a honrar a la diosa tejedora y a la diosa de los gusanos de seda; la costurera aprendía desde niña a reverenciar las agujas y en todos los hogares se hacían ofrendas a los espíritus de las agujas. El samurái consideraba su armadura y sus armas objetos sagrados y los mantenía siempre impolutos,

pues lo contrario acarrearía la desgracia en la guerra. En días determinados se realizaban ofrendas ante los arcos, las lanzas, las flechas, las espadas y demás en la alcoba del cuarto principal. Los jardines también eran espacios sagrados y había que seguir ciertas reglas en su cuidado, pues los dioses de los árboles y las flores podían sentirse ofendidos. En todos los aspectos de la vida la limpieza, el orden y la pulcritud se consideraban obligaciones religiosas.

Me resulta curioso que actualmente se critique a los japoneses por no mantener esa escrupulosa limpieza en los edificios gubernamentales, las estaciones de ferrocarril o las nuevas fábricas. Pero es preciso matizar que, para los japoneses, estos nuevos edificios, construidos según el modo extranjero, con materiales y supervisión occidentales, deben resultar lugares alejados de la mano de los dioses y cuando acuden a estos edificios profanos no se sienten en presencia de lo divino ni sienten sobre sus hombros el peso de la tradición y las costumbres ancestrales.

El reino de los muertos

La ética sintoísta se resumía en la doctrina de obediencia completa a los usos y costumbres, derivados en su mayor parte del culto familiar. No había diferencias entre moral y religión ni entre religión y gobierno; de hecho, el término japonés para referirse al gobierno significa literalmente «asuntos de religión». Todas las reuniones del gobierno iban precedidas de oraciones y ofrendas; todos los miembros de la sociedad, desde el de más alto rango hasta el de rango inferior, estaban sometidos a la ley de la tradición. La obediencia era una virtud; la desobediencia, un pecado. La voluntad de la comunidad a la que el individuo pertenecía reforzaba la ley de la obediencia. La moral de la antigüedad se basaba en la estricta observancia de las normas de comportamiento relacionadas con la familia, la comunidad y la autoridad superior.

Estas normas de comportamiento eran el resultado de la experiencia social y era imposible obedecerlas y ser una mala persona. Predicaban reverencia hacia lo invisible, respeto por la autoridad, cariño hacia los padres, ternura hacia la esposa y los hijos, amabilidad hacia los vecinos y los sirvientes, diligencia y aplicación en el trabajo, frugalidad y limpieza. Aunque en un principio la moral era simplemente obediencia a la tradición, posteriormente la tradición comenzó a identificarse de manera gradual con la verdadera moral. Desde una mentalidad moderna es difícil imaginar las consecuencias sociales de este cambio. Para nosotros, la moral religiosa y la ética social son conceptos separados y el segundo de ellos ha ido ganando importancia sobre el primero debido al gra-

dual debilitamiento de la religión. La mayoría de nosotros aprendemos, antes o después, que no basta con cumplir los diez mandamientos y que es menos peligroso incumplir estos mandamientos en silencio que violar las convenciones sociales. Pero en el Japón antiguo moral y tradición eran una misma cosa; las exigencias morales se identificaban con las obligaciones sociales y eran imposibles de separar, pues la privacidad no existía. Además, los mandamientos, aunque no estaban escritos, no se limitaban a diez, sino que se contaban por cientos, y la más leve infracción se castigaba no solo como un error, sino como un pecado. El individuo ordinario no podía hacer lo que quisiera ni siquiera en su propia casa; las personas extraordinarias eran vigiladas por sirvientes devotos cuyo deber consistía en reprochar cualquier ruptura con la tradición. Una religión que es capaz de regular cualquier acto de la existencia gracias a la fuerza de la opinión comunal no necesita catecismos.

Toda costumbre moral temprana es una costumbre coercitiva. Pero, como muchos hábitos que inicialmente solo se adquieren por obligación, resultan fáciles de seguir por repetición constante y se convierten en actitudes automáticas; del mismo modo, la conducta impuesta por la autoridad religiosa y civil, tras muchas generaciones, se convierte en un comportamiento instintivo. Pero también depende, sin duda, de hasta qué punto las causas externas dificultan las obligaciones religiosas; por ejemplo, las guerras que se prolongan en el tiempo; y en el Japón antiguo estas interferencias fueron continuas. No obstante, la influencia del sintoísmo hizo posible el surgimiento de un carácter nacional digno de la más sincera admiración. El sentimiento ético desarrollado por este carácter difiere enormemente del nuestro, pero se ha adaptado del mismo modo a las necesidades sociales de este pueblo. Este carácter nacional se conoce como *Yamato-damashi* o *Yamato-gokoro*, el «alma de Yamato» o el «corazón de Yamato». La antigua provincia de Yamato era la sede de los primeros emperadores y el

término se utiliza para referirse a todo Japón en sentido figurativo. Podríamos interpretar la expresión *Yamato-damashi*, quizá de un modo más correcto pero menos literal, como el «alma del antiguo Japón».

Los teólogos de los siglos XVIII y XIX afirmaron rotundamente, en referencia al concepto de «alma del antiguo Japón», que la consciencia en sí misma era suficiente guía ética. Consideraban que la consciencia superior de los japoneses era una prueba del origen divino de la raza. Para Motowori «todos los seres humanos, que habían sido creados por la pareja primordial divina, están dotados del conocimiento innato de las cosas que deben hacer y de las cosas que no deben hacer. Por tanto, es innecesario que pierdan el tiempo con sistemas morales. Si fuera necesario un sistema ético, los hombres serían inferiores a los animales, pues las bestias están dotadas del conocimiento de lo que deben hacer en un grado inferior a los hombres»[30]. Mabuchi comparó las éticas japonesa y china, una comparación en la que esta última queda mal parada: «En la antigüedad, cuando las inclinaciones de los hombres eran sencillas, no se necesitaba un sistema moral complicado. Ocasionalmente sucedía que se cometían malas acciones, pero la sencillez del comportamiento humano impedía que el mal anidara en los hombres y creciera demasiado. En aquellos días no se necesitaba una doctrina de lo bueno y lo malo. Pero los chinos, que son malos de corazón, y a pesar de las enseñanzas que recibieron, solo eran virtuosos en apariencia, de modo que su maldad alcanzó tal magnitud que la sociedad se sumió en el caos. Los japoneses, al tener un corazón sencillo y puro, pudieron seguir adelante sin necesidad de enseñanzas». Motowori presentó estas ideas de manera diferente: «Como los japoneses eran verdaderamente íntegros en su comportamiento no necesitaron de una teoría moral; sin embargo, los chinos, debido a su laxitud, se vieron obligados a construir una teoría moral… Haber descubierto que no hay Camino (sistema ético) que aprender es haber aprendido real-

mente a practicar el camino de los dioses». Posteriormente Hirata afirmó: «Aprende a respetar lo Invisible y de este modo no cometerás errores. Cultiva la consciencia que ha sido implantada en ti y nunca te apartarás del Camino».

Aunque estas declaraciones de superioridad moral (especialmente basadas en la suposición de que en los primeros tiempos, cuando acababa de ser creada por los dioses, la raza había sido mejor) provocan en el sociólogo una sonrisa burlona, hay en ellas un ápice de verdad. En época de Mabuchi y Motowori la nación llevaba mucho tiempo sometida a una disciplina especialmente rígida y minuciosa. Fue esta disciplina la que dio forma al carácter japonés, un carácter de paciencia sorprendente, alejado del egoísmo, en el que priman la honestidad, la amabilidad y la docilidad combinadas con un coraje y un valor sublimes. El coste de desarrollar ese carácter ha sido muy alto.

La disciplina a la que toda la nación había estado sometida hasta la época de los grandes escritores sintoístas ha seguido una historia evolutiva curiosa. En los inicios había sido mucho menos uniforme, menos compleja, menos detallada en su organización, aunque no menos implacable; progresivamente, con el crecimiento y consolidación de la sociedad, comenzó a desarrollarse y a ser más elaborada, hasta que alcanzó el máximo grado de regulación posible con el *shogunato* Tokugawa. Dicho de otro modo, el yugo se hizo más y más pesado en comparación con el crecimiento de la fuerza nacional, es decir, en comparación con la capacidad de la gente para soportarlo. Hemos visto que, desde el comienzo de la civilización, la vida del ciudadano estaba minuciosamente ordenada y regulada: su profesión, su matrimonio, sus derechos de paternidad, el derecho de propiedad estaban regulados por la tradición religiosa. También hemos visto que, tanto dentro como fuera del hogar, las acciones del ciudadano estaban bajo supervisión y que la más mínima ruptura con la tradición podía causarle la ruina social, siendo considerado entonces no solo como un mero infrac-

tor social, sino también como un ofensor religioso; el perdón de la falta podía provocar que el dios comunal ofendido descargara su ira en toda la comunidad. Pero aún debemos analizar qué derechos otorgaba al ciudadano la autoridad central que gobernaba su distrito, una autoridad que representaba una tercera forma de despotismo religioso a la que no se podía apelar en casos ordinarios.

Aún no disponemos de suficiente material sobre el estudio del derecho y las costumbres antiguas que nos pueda aportar información completa acerca de las condiciones de las diferentes clases sociales antes de la era Meiji. No obstante, los expertos americanos han avanzado mucho en este sentido y los trabajos del profesor Wigmore y del recientemente fallecido D. B. Simmons han aportado evidencias documentales sobre el estatus legal de las clases sociales en la época Tokugawa. Como he señalado anteriormente este fue el periodo de la más elaborada regulación. Las leyes suntuarias de esta época pueden darnos una idea de hasta qué punto estaban controlados los ciudadanos. Estas leyes del Japón antiguo excedían en número y detalle las leyes del mismo tipo recogidas en cualquier registro de la historia del derecho occidental. El culto familiar dictaba el rígido código de conducta en el hogar; la comunidad imponía los rigurosos principios de deber comunal; y con la misma rigidez y severidad los gobernantes de la nación dictaban cómo una persona, ya fuera hombre, mujer o niño debía vestir, hablar, sentarse, trabajar, comer o beber.

Cada clase social tenía su propia regulación suntuaria, una regulación que sufrió variaciones a lo largo de los siglos. Este tipo de legislación data de un periodo histórico temprano. En el año 681 el emperador Temmu reguló el vestuario de las clases sociales, «desde los príncipes de sangre real hasta los plebeyos; el uso de tocados y fajines y de todo tipo de prendas coloridas según una escala»[31]. Un edicto promulgado en el año 679 ya había regulado los colores que podían ser empleados por sacerdotes y monjas. Con el paso del tiempo estas regulaciones fueron más numerosas

y detalladas. Pero fue bajo el poder de los soberanos Tokugawa, casi mil años después, cuando las leyes suntuarias alcanzaron su desarrollo máximo; la naturaleza de las mismas queda reflejada a la perfección en las restricciones aplicadas al campesinado. Cada mínimo detalle de la vida de un campesino estaba prescrito por ley, desde el tamaño, forma y coste de su vivienda hasta cuestiones menores, como el número de platos que se podían servir en las comidas. Un campesino con unos ingresos de 100 *koku* de arroz (el equivalente a unos 40 o 45 kilogramos anuales) podía construirse una casa siempre que no sobrepasase los 18 metros de largo. Tenía terminantemente prohibido incluir en ella un cuarto con alcoba y no podía cubrir el techo con tejas a no ser que obtuviera un permiso especial. Ningún miembro de su familia podía vestirse con prendas de seda y en caso de que una de sus hijas contrajera matrimonio con alguien que sí podía vestirse con esta tela, durante la boda se le pedía al novio que no la usara. Solo se podían servir tres tipos de viandas en la boda de los hijos de los campesinos: sopa, pescado y confituras; la calidad y cantidad de alimentos servidos también estaba estrictamente legislada. Sucedía lo mismo con la cantidad de presentes nupciales: el coste de los regalos, del vino de arroz y del pescado seco y la calidad del único abanico que se podía ofrecer a la novia estaban prescritos por ley. Los campesinos no podían dar como regalo objetos valiosos a sus amigos o conocidos. En los funerales solo podían ofrecer a sus invitados ciertas cantidades de comida muy sencilla y el vino de arroz solo podía ser servido en tazones de sopa en lugar de tazas de *sake*. Esta última regulación probablemente se refiriera en especial a los funerales por el rito sintoísta. Cuando nacía un niño, los abuelos solo podían hacer cuatro regalos, entre los que se incluía «un trajecito de algodón», cuyo valor estaba estipulado legalmente. Para la celebración del festival de los niños los regalos que los abuelos y demás familiares podían entregar al niño se reducían a «una bandera de papel y dos lanzas de juguete». Un granjero cuyos ingresos

ascendieran a 50 *koku* no podía construirse una casa que excediera los 14 metros de largo. El precio del fajín nupcial para la hija no podía superar los 50 *sen* y durante el banquete solo podía servirse un tipo de sopa. La vivienda de un campesino que ingresara 20 *koku* no podía superar los 11 metros y para su construcción no podía emplear maderas de calidad superior como el *keyaki* o el *hinoki*. El techo debía ser de broza de bambú o de paja y tenía terminantemente prohibido emplear esteras para el suelo. En el banquete de la boda de su hija no podía servir pescado ni productos asados. Las mujeres de su familia debían privarse de emplear sandalias de cuero y solo podían calzar sandalias de paja o zuecos de madera, ambos con tiras de algodón. Tampoco podían llevar cintas de seda en el cabello ni horquillas o peinetas de carey; solo podían usar peines de madera o de hueso pero nunca de marfil. Los hombres no podían emplear calcetines y solo podían calzar sandalias de bambú[32]. Tampoco podían emplear parasoles o *hi-gasa* ni paraguas de papel aceitado. Un campesino cuyas rentas ascendieran a 10 *koku* no podía construir una vivienda mayor de 9 metros de largo. Las mujeres de su familia solo podían emplear sandalias con tiras de paja. Como regalos de bodas para el hijo o la hija solo podía ofrecer un único regalo: un arcón. El regalo para un recién nacido era una lanza de juguete, si era niño, y una muñeca de papel o «una muñeca de arcilla», si era niña. En el caso de los campesinos que no poseían tierras propias, denominados oficialmente *mizunomi* o «bebedores de agua», las restricciones respecto a la comida y los objetos eran aún más severas. No les estaba permitido recibir ni siquiera un arcón como regalo de bodas. Basta con consultar los documentos publicados por el profesor Wigmore para hacernos una idea de la complejidad de estas humillantes restricciones:

«El cuello y los puños de las prendas pueden adornarse con seda y puede usarse *obi* (fajín) de seda o crepé de seda, pero nunca en público».

«Las familias cuyos ingresos asciendan a 20 *koku* deben usar el *Takeda-wan* (cuenco de arroz estilo Takeda) y el *Nikko-zen* (bandeja estilo Nikko)».[33]

«Los campesinos importantes o los jefes de *kumi* pueden usar paraguas; pero los campesinos menos importantes y los trabajadores del campo solo pueden usar *mino* (chubasqueros de paja) y sombreros de paja anchos».

Estos documentos recopilados por el profesor Wigmore contienen únicamente las regulaciones dictadas por el daimio de Maizuru pero, a lo largo de todo el país, se aplicaban leyes igual de minuciosas. He averiguado que en Izumo, antes de la época Meiji, se aplicaban leyes suntuarias no solo en referencia al material de las prendas de vestir, sino también al color o al diseño de los estampados según cada clase social. El tamaño de las casas y de las habitaciones de las viviendas también estaba regulado por ley, como también lo estaban la altura de los edificios, las vallas, el número de ventanas y los materiales de construcción. Para la mentalidad occidental es difícil entender cómo un ser humano puede soportar todo este tipo de restricciones que regulan no solo el tamaño de la casa en la que vive, sino también el coste de sus muebles, la calidad de su ropa y el coste de las celebraciones nupciales; el tipo de material con el que debe estar fabricada la vajilla en la que toma su comida; el tipo de adornos que su mujer puede llevar en el pelo o el material de las cintas de sus sandalias; el precio de los regalos que puede realizar a sus amigos o el coste de un juguete que puede comprar para un nieto. La peculiar naturaleza de la sociedad japonesa posibilitó la implantación de esta legislación suntuaria como algo procedente de la voluntad comunal; de este modo la gente se obligaba a sí misma a respetar y cumplir la voluntad del grupo. Como ya hemos visto anteriormente cada comunidad estaba organizada en grupos de cinco o más familias denominados *kumi*. Los jefes de las familias que formaban un *kumi* elegían a uno de ellos como *kumi-gashira*, o jefe de grupo, que era el res-

ponsable directo ante la autoridad superior. El *kumi* debía rendir cuentas por el comportamiento de cada uno de sus miembros; y cada miembro era en cierto modo responsable del resto. «Cada miembro de un *kumi* —estipula uno de los documentos citados anteriormente— debe vigilar atentamente la conducta de sus compañeros de *kumi*. Si alguien viola alguna de estas reglas, sin la debida excusa, será castigado y su *kumi* será considerado igualmente responsable». Pero conviene recordar que en las antiguas sociedades griega y romana existía una legislación similar. Las leyes de Esparta regulaban el tipo de peinados que podía lucir una mujer; las leyes atenienses también determinaban el número de vestidos que podía poseer. En Roma, en los primeros tiempos, a las mujeres les estaba prohibido beber vino y existía una ley similar en las ciudades griegas de Mileto y Masilia. En Rodas y Bizancio los ciudadanos no podían afeitarse; en Esparta estaba prohibido llevar bigote. Por no mencionar las leyes posteriores que Roma estableció para regular el precio de los fastos nupciales y el número de invitados asistentes a los banquetes; sin embargo, esta era una legislación dirigida principalmente contra el despilfarro superfluo. El asombro que despiertan las leyes suntuarias japonesas, sobre todo en lo que respecta a las que se aplicaban al campesinado, tiene que ver más que con su carácter general, con su implacable minuciosidad y su feroz capacidad de detalle. Cuando la vida de un hombre está legalmente regulada hasta sus detalles más nimios —desde la calidad de su calzado hasta el coste de las horquillas de su mujer o de la muñeca de su hija—, es de suponer que no se tolere la libertad de palabra. Y así sucedía pues en Japón; solo quienes estudien la expresión oral japonesa podrán darse cuenta del grado de regulación al que está sometido el lenguaje. La organización jerárquica de la sociedad se reflejaba fielmente en la estructuración convencional del lenguaje: en la ordenación de los pronombres, nombres y verbos o en los grados que los prefijos y sufijos confieren a los adjetivos. Las reglas prescritas para la expre-

sión lingüística estaban formuladas con la misma exactitud que las referentes al vestido, la dieta o el comportamiento; pero el énfasis no era tanto en lo que no se podía decir como en lo que se podía decir. Las palabras se escogían meticulosamente. El aprendizaje en la infancia imponía la precaución: todo el mundo debía aprender que para dirigirse a los superiores solo ciertos verbos, nombres y pronombres estaban permitidos; el vocabulario y las reglas lingüísticas para dirigirse a los iguales y los inferiores también eran diferentes. Incluso los analfabetos estaban obligados a conocer estas normas básicas. En la educación se cultivaba un sistema de etiqueta verbal tan multiforme que la maestría solo se alcanzaba tras muchos años de aprendizaje. Entre las clases superiores esta etiqueta se desarrolló hasta alcanzar el más alto grado de complejidad. Las modificaciones gramaticales del lenguaje, que exaltaban al receptor del mensaje y presentaban humildemente al emisor, comenzaron a ser de uso general en un periodo temprano; pero bajo la influencia china posterior, estas formas de discurso cortés se multiplicaron en extremo. Desde el propio *mikado*, que aún hoy emplea pronombres personales y expresiones nominales prohibidas para el resto de los mortales, pasando por todos los niveles sociales, cada clase social tiene su propia manera de decir «yo». Actualmente existen dieciséis términos en uso para decir «tú» o «usted», si bien en el pasado eran muchos más. Hay al menos ocho formas diferentes para la segunda persona del singular que solo se emplean para dirigirse a los niños, los alumnos o los sirvientes[34]. Las formas honoríficas o humildes de los nombres que indican parentesco o relación son también numerosas y están graduadas: hay nueve términos en uso para referirse al padre, nueve términos que aún se emplean para la madre, once para la esposa, nueve para la hija y siete para el marido. Las reglas verbales también se complican por las exigencias de la etiqueta y alcanzan un grado de complejidad difícil de reflejar de una forma breve y concisa. A los diecinueve o veinte años, una persona edu-

cada desde la infancia habrá aprendido ya todas las normas del lenguaje oral para manejarse en los usos de una sociedad respetable, pero aún le restarán muchos años de estudio y experiencia para adquirir la maestría de etiqueta que requiere la conversación superior. La incesante multiplicación de rangos y clases provocó el desarrollo de las correspondientes variedades lingüísticas: era posible saber la clase social a la que pertenecía una persona solo por su forma de hablar. El lenguaje escrito, al igual que el oral, estaba regulado estrictamente: hombres y mujeres empleaban formas diferentes; las diferencias de la etiqueta oral surgidas de la diferente educación de los sexos originaron un estilo epistolar especial, un «lenguaje de mujer», que aún se utiliza. Las diferencias del lenguaje según el género no se apreciaban únicamente en el lenguaje escrito, ya que el lenguaje oral femenino poseía sus características propias de género y clase social. Incluso hoy en día, en la conversación normal, una mujer bien educada emplea palabras y frases que no usan los hombres. Las mujeres del estamento samurái aún conservan sus propias formas de expresión que datan de los tiempos feudales; al escuchar la conversación de una mujer es posible saber si ha sido criada según la tradición y si pertenece a una familia samurái.

Obviamente no solo se restringía la forma de la conversación, sino también su contenido. Las restricciones sufridas por el lenguaje eran similares a las que condicionaban el comportamiento. La conducta estaba sometida a una regulación compleja y extremadamente estricta; de igual modo ocurría con las reverencias, de las cuales había innumerables grados que variaban según el sexo y la clase social. Incluso la expresión facial, la sonrisa, el modo de respirar, de sentarse, de levantarse, de caminar o de permanecer de pie estaban codificados. Todo el mundo aprendía desde la infancia la complicada etiqueta de la expresión y del comportamiento. No sabemos en qué momento empezó a considerarse un acto irrespetuoso mostrar gestos o expresiones de dolor o sufrimiento

en presencia de un superior, pero se cree que desde tiempos prehistóricos se impuso la creencia de que el más perfecto autocontrol era muestra de respeto. Posteriormente y de manera gradual comenzó a desarrollarse, en parte por influencia china, un código de conducta extremadamente elaborado que pretendía mucho más que una actitud impasible. No solo exigía desterrar de la apariencia exterior cualquier signo de ira o dolor, sino que imponía que el rostro y los gestos del sufridor debían indicar todo lo contrario. Una actitud hosca en la sumisión se consideraba una ofensa; la mera obediencia impasible, inadecuada: el grado adecuado de sumisión debía manifestarse mediante una agradable sonrisa y un tono de voz suave y alegre. Pero las sonrisas también estaban reguladas. Había que ser muy precavido a la hora de sonreír: era una ofensa mortal mostrar los dientes cuando se dirigía una sonrisa a un superior. En el estamento samurái el código de conducta se seguía aun con más rigurosidad y dureza. Las mujeres de los samurái, al igual que las espartanas, debían mostrar su alegría al recibir la noticia de que sus esposos o sus hijos habían caído en la batalla: era una grave ofensa contra el decoro permitir que los sentimiento naturales quedaran expuestos. En todas las clases sociales el comportamiento estaba regulado de un modo tan severo que incluso en la actualidad los modales de la gente por todo el país revelan la naturaleza de esta disciplina arcaica. Pero lo realmente extraño es que estos modales parecen más naturales que adquiridos. La inclinación, el sonido sibilante de la respiración que acompaña a la postración y que también se realiza cuando se reza a los dioses; la posición de las manos sobre el suelo en el saludo de bienvenida o de despedida; el modo de sentarse y de levantarse en presencia de un invitado; la manera de recibir o de presentar cualquier objeto; todas estas acciones del día a día resultan encantadoramente naturales, tan naturales que parece imposible que hayan sido adquiridas mediante el simple aprendizaje. Con la etiqueta superior, particularmente la mostrada por las mujeres,

esa etiqueta exquisita y tradicional de las clases cultivadas, sucede exactamente lo mismo. Uno puede llegar a la conclusión de que la capacidad de adquirir semejantes modales depende en parte de una herencia que se ha desarrollado gracias a la experiencia pasada de esta raza sometida a siglos de disciplina.

Para tener una noción de la verdadera dimensión que la disciplina y la educación alcanzaron en la sociedad japonesa basta solo con decir que Ieyasu promulgó una ley que autorizaba a los samurái a matar a cualquier persona de los tres estamentos inferiores culpable de descortesía. Ieyasu puso mucho cuidado a la hora de definir «descortés», un término que en japonés implica «inesperado»; de modo que para cometer una ofensa penada con la muerte solo era necesario actuar de «manera inesperada», es decir, contraria a la prescrita por la etiqueta:

«Los samurái constituyen la clase superior de la sociedad. Los campesinos, los artesanos y los comerciantes no deben ser descorteses con un samurái. Un hombre descortés es el que se comporta de "manera inesperada"; nadie impedirá que un samurái decapite a quien se haya comportado de manera inesperada. Los samurái se dividen en vasallos directos, vasallos secundarios, nobles y vasallos de grado alto y de grado bajo, pero a todos ellos se les permite dispensar el mismo tipo de trato a quien haya actuado de manera inesperada». [Art. 45].

A pesar de lo que pueda parecer, Ieyasu no tenía la intención de otorgar a los samurái el simple privilegio de matar: simplemente estaba confirmando legalmente ciertos derechos militares que databan de muy antiguo. Las severas reglas de comportamiento de los inferiores hacia los superiores se impusieron mucho antes del ascenso del poder militar. Los documentos históricos señalan que, a finales del siglo V, el emperador Yuriaku mató a un criado que, aterrado, guardó silencio cuando se dirigió a él. En otro documento se cuenta que el mismo soberano golpeó a una doncella que le había traído un vaso de vino y que la habría decapitado si la

joven no hubiera tenido la extraordinaria capacidad de improvisar una poética plegaria de perdón. Su falta había consistido en que, al llevarle la copa de vino, no se había percatado de que una hoja había caído dentro, quizá porque las costumbres de la corte dictaban que había que llevar las copas del emperador y de los nobles con los brazos completamente extendidos para no respirar sobre ellas, del mismo modo que se transportaban las ofrendas de los dioses. Es cierto que el emperador Yuriaku tenía la costumbre de matar a la gente por pequeños errores, pero hay que tener en cuenta que, en los casos citados anteriormente, dichos errores se consideraban graves actos en contra del decoro y de las tradiciones ancestrales.

Probablemente ya mucho antes de la introducción de los códigos penales chinos, los llamados códigos Ming y Tsing que rigieron la política de los *shogun*, prácticamente toda la población estaba literalmente sometida a la vara de castigo. Los plebeyos eran castigados a recibir crueles azotes por las ofensas más nimias. Para las ofensas graves, la muerte y la tortura eran el castigo más común. En caso de agravios extraordinarios, existían penas más salvajes, o casi tan salvajes como las que se practicaron en Occidente en la época medieval: crucifixiones, hogueras, desmembramientos o calderas de aceite hirviendo. Los documentos que regulaban la vida de la comunidad no contenían ningún tipo de indicación relativa a la severidad del castigo a aplicar: las declaraciones del *kumi-cho* sobre que tal o cual ofensa «serán castigadas» no sugiere nada terrible al lector que no está familiarizado con los antiguos códigos. De hecho, el término «castigo» en los documentos legales japoneses puede significar cualquier cosa: desde una pequeña sanción económica a ser quemado vivo.

Una carta del capitán Saris, que visitó Japón en 1613, refleja la severidad con la que se reprimían las peleas ya en época de Ieyasu: «El uno de julio dos miembros de nuestra compañía entablaron una discusión y estuvieron a punto de dirimir sus diferencias en el

campo (batirse en duelo), poniéndonos en peligro a todos nosotros, pues es costumbre aquí que quien desenvaine su arma movido por la ira, y aun sin haber herido a nadie, sea cortado en pedazos y, si además causa daños, no solo él es castigado de este modo, sino toda su prole». Más adelante explica el significado de «cortado en pedazos» cuando describe una ejecución de la que fue testigo:

«El día ocho fueron ejecutados tres japoneses, dos hombres y una mujer. La causa fue la siguiente: la mujer, de las más deshonestas (su marido estaba de viaje), se citaba con estos dos hombres para gozar de sus favores. Uno de ellos, que no sabía de la existencia del otro, llegó a la cita con la mujer antes de la hora acordada y al encontrarse con el otro varón, preso de la ira, desenvainó su *katana* y los hirió a ambos de gravedad —casi partió en dos la barbilla del hombre—. Y después recogió su *katana* e hirió a la mujer. En la calle escucharon el alboroto y entraron de inmediato, los separaron y los llevaron ante las autoridades, pues según las leyes debían ser ejecutados. Al instante el alguacil dio orden de que les cortaran la cabeza. Una vez hecho esto, todos los hombres allí presentes (y eran muy numerosos) procedieron a comprobar el afilado de sus espadas con los cadáveres, de modo que al final estos quedaron reducidos a pedazos no mayores que el tamaño de una mano. Pero no acabaron aquí sino que se dedicaron a apilar un pedazo encima de otro para comprobar cuántos fragmentos podían cortar de un solo golpe. Cuando terminaron, se fueron y las aves se comieron los restos».

En este caso se ordenó la ejecución por un motivo más serio que la mera pelea, pero sí que es cierto que las disputas y peleas estaban prohibidas y se castigaban con severidad.

Aunque la clase militar tenía el privilegio de castigar por la espada a «los de comportamiento inesperado» o a los de rango inferior, sus miembros debían soportar una disciplina aún más severa que los demás. El castigo por una palabra o mirada inadecuadas

o por el más leve error a la hora de cumplir con su deber podía ser la muerte. En la mayoría de los casos, al samurái le estaba permitido ser su propio verdugo; el derecho al suicidio se consideraba un privilegio. No obstante, la obligación de clavarse una daga en el lado izquierdo del abdomen y desplazar la hoja hasta el lado derecho para cercenar las entrañas no deja de ser un castigo tan cruel como otras formas vulgares de ajusticiamiento, por ejemplo, la crucifixión.

La vida del individuo estaba minuciosamente regulada por ley y lo mismo sucedía con la muerte: la calidad del féretro, los costes del entierro, el funeral, la forma de la tumba. En el siglo VII se aprobaron varias leyes para que nadie pudiera ser enterrado con dispendios indecorosos. En posteriores edictos se aprobaron las dimensiones y los materiales de los féretros y el tamaño de las tumbas. En el siglo VIII se fijaron legalmente todos y cada uno de los detalles del funeral según la clase social: desde el príncipe al campesino. En siglos posteriores se añadieron nuevas leyes y otras sufrieron modificaciones, pero parece que siempre ha existido cierta tendencia a la extravagancia en cuestión de funerales, una tendencia tan fuerte que, a pesar de siglos de legislación suntuaria, resulta actualmente un peligro para la sociedad. Para comprender esta amenaza solo tenemos que recordar las creencias referentes al sentido del deber hacia los muertos y el deseo por honrar y complacer a los muertos incluso a riesgo de empobrecer a la familia.

Las leyes que hemos visto hasta ahora solo pueden ser definidas como tiránicas y crueles desde un punto de vista moderno. No había forma de evadir o eludir estas obligaciones legales y tradicionales: quien osara incumplirlas estaba condenado a perecer o a convertirse en un paria. Para sobrevivir había que obedecer. La intención de semejante regulación era la de suprimir cualquier diferencia mental y moral, anular la personalidad y establecer un tipo de carácter uniforme e impasible; y eso fue lo que consiguió. Actualmente la mentalidad japonesa aún conserva las formas de ese

antiguo molde que limitó y comprimió la mentalidad ancestral. Es imposible comprender la psicología japonesa sin conocer las leyes que ayudaron a que tomara forma, o más bien a que cristalizara bajo presión.

Por otro lado, las consecuencias éticas de esta disciplina de acero han sido de una magnitud incuestionable. Ha obligado a que cada sucesiva generación practicara la frugalidad de sus antepasados. Redujo el coste de vida a cifras inconcebiblemente bajas para una mente occidental; cultivó la sobriedad, la simplicidad, la economía; promovió la limpieza, la cortesía y la tenacidad. Y, por extraño que pueda parecer, la gente no se sentía miserable: valoraban la belleza del mundo a pesar de todos sus problemas; el arte japonés antiguo refleja la felicidad del modo de vida del pasado, igual que los dibujos de las vasijas griegas evocan en nuestros oídos las risas de un pasado lejano.

Esta aparente incongruencia se comprende fácilmente si recordamos que la restricción no solo procedía del exterior, sino que realmente se mantenía desde el interior. La disciplina era autoimpuesta. El pueblo japonés había ido creando gradualmente sus propias condiciones sociales y había desarrollado la que creían era la mejor legislación para conservarlas. Y creían que era la mejor porque descansaba en los fundamentos de su propia experiencia moral y podían soportarla porque tenían una enorme fe. Solo la religión puede hacer que la gente soportara tan recia disciplina sin degenerar en cobardes y pusilánimes; y los japoneses nunca han degenerado: las tradiciones que abogaban por la abnegación y la obediencia también cultivaban el coraje e insistían en la alegría. El poder del soberano era ilimitado porque el poder de todos los muertos le sustentaba. «Las leyes —dice Herbert Spencer—, ya sean orales o escritas, formulan el gobierno de los muertos sobre los vivos. Además del poder que las generaciones pasadas ejercen sobre las generaciones presentes transmitiéndoles su naturaleza, y además del poder que ejercen sobre ellos a través de los hábitos y

modos de vida heredados, está el poder que ejercen a través de las regulaciones de la conducta pública y que se transmiten oralmente o por escrito… Enfatizo estas verdades —añade— con el propósito de demostrar que implican un culto a los antepasados tácito». No existen otras leyes en las historia de la humanidad para las cuales estas afirmaciones resulten tan verdaderas como para las leyes del Japón antiguo, unas leyes que «evidencian el reino de los muertos sobre los vivos». Pero el peso de los muertos era muy fuerte: un compromiso que actualmente aún continúa siendo pesado para los vivos.

La introducción del budismo

La religión ancestral de Japón se oponía por naturaleza a la introducción de cualquier culto foráneo hostil. La familia se fundamentaba en el culto a los antepasados, el clan o tribu se regía por el culto a los antepasados, el soberano nacional era al mismo tiempo sumo sacerdote y dios de un culto ancestral que articulaba todos los cultos en torno a una tradición común; por tanto, la práctica de cualquier otra religión que se opusiera al sintoísmo se consideraba una ataque a todo el sistema social. Teniendo en cuenta estas circunstancias resulta extraño que el budismo haya triunfado, tras una oposición inicial (que incluyó una sola batalla con derramamiento de sangre), y haya sido aceptado como segundo culto nacional. Las doctrinas budistas originales eran en esencia incompatibles con las creencias sintoístas, pero el budismo había desarrollado en la India, en China, en Corea y en otros países la capacidad de satisfacer las necesidades espirituales de pueblos que practicaban con devoción el culto a los antepasados. El budismo se habría extinguido hace mucho tiempo de no haber sido tolerante con este culto ancestral, ya que se propagó por pueblos practicantes del mismo. Ni en la India, China o Corea, ni en Siam, Burma o Annan el budismo intentó erradicar el culto a los antepasados, sino que buscó ser aceptado como un aliado, no un enemigo, de la tradición social. En Japón también adoptó la misma política que le aseguró el éxito y el progreso en el continente. Debemos tener presentes todas estas circunstancias para formarnos una idea clara de las condiciones religiosas japonesas.

Como los textos japoneses más antiguos que han llegado hasta nosotros datan del siglo VIII, solo podemos suponer cuáles eran las condiciones sociales de la época en la que el culto a los antepasados constituía la religión. Para formarnos una idea de la situación durante la llamada «Era de los Dioses» es preciso eliminar la influencia que China y Corea ejercieron sobre Japón, y es difícil determinar el momento en que esas influencias comenzaron a operar. El confucionismo llegó a Japón mucho antes que el budismo, y su progreso, como organización de poder, fue mucho más rápido. El budismo llegó desde Corea alrededor del año 552, pero esta primera misión religiosa obtuvo poco éxito. A finales del siglo VIII la estructura administrativa japonesa se había reorganizado según el modelo chino, influido por Confucio. Ya bien entrado el siglo IX el budismo comenzó a extenderse por todo el país. Con el tiempo llegó a eclipsar a la religión autóctona y a influir enormemente en el pensamiento japonés. Pero, a pesar de todo, el extraordinario poder de conservación del culto a los antepasados, su inherente poder de resistencia a ser asimilado, resultó evidente por la rapidez con que ambas religiones se separaron cuando en 1871 el budismo perdió el apoyo estatal. Tras haber sido literalmente solapado por el budismo durante casi mil años, el sintoísmo recuperó su simplicidad tradicional y reivindicó la pureza de sus antiguos rituales.

Pero el intento del budismo para absorber al sintoísmo pareció haber triunfado en un determinado momento. El método de asimilación fue ideado alrededor del año 800 por el célebre fundador de la secta Shingon, Kukai o Kobodaishi (como se le conoce popularmente), que fue el primero en afirmar que los dioses sintoístas superiores eran reencarnaciones de diferentes budas. De este modo Kobodaishi estaba siguiendo los precedentes que el budismo había empleado en otros países. Bajo el nombre de Ryobu-Shinto[35], la combinación de sintoísmo y budismo obtuvo la aprobación y el apoyo imperial. A partir de entonces, en cientos

de lugares, las dos religiones convivieron dentro de un mismo recinto, a veces incluso dentro del mismo edificio, pareciendo completamente asimiladas. Sin embargo, no se trataba de una fusión real; tras diez siglos de convivencia se separaron con tanta facilidad como si nunca hubieran estado en contacto la una con la otra. Únicamente la forma doméstica del culto a los antepasados sufrió modificaciones permanentes por influencia budista, pero los cambios no fueron ni fundamentales ni universales. En ciertas provincias no surtieron efecto y casi en toda la nación la gran mayoría de la población prefirió seguir las doctrinas sintoístas del culto a los antepasados. Otro amplio número de personas que se habían convertido al budismo continuaron profesando de igual modo el credo tradicional: practicaban el culto a los antepasados según la costumbre budista y conservaban el culto doméstico a los viejos dioses. Actualmente en la mayoría de las viviendas japonesas hay un «estante de los dioses» y un santuario budista, de modo que los dos cultos conviven bajo el mismo techo[36]. Menciono estos hechos para ilustrar la capacidad de conservación del sintoísmo, no como un intento de señalar las debilidades del budismo, pues no es mi intención desprestigiar esta religión. La influencia que el budismo ejerció sobre la civilización japonesa es incuestionable, una influencia inmensa, profunda, multiforme e incalculable; por todo ello resulta sorprendente que no haya sido capaz de anular al sintoísmo. Afirmar, como han hecho varios autores, que el budismo se convirtió en la religión popular mientras que el sintoísmo continuó siendo la religión oficial resulta inexacto. De hecho, el budismo se convirtió también en religión oficial e influyó en la vida de las clases superiores y de las clases más desfavorecidas. Convirtió a los emperadores en monjes y a sus hijas en monjas; condicionó la actuación de los gobernantes y la naturaleza y administración de las leyes. En cada comunidad el sacerdote budista era tanto un guía espiritual como un funcionario público: mantenía

un registro parroquial e informaba a las autoridades de las cuestiones de importancia de la localidad.

Al introducir el amor por el aprendizaje, el confucionismo preparó el camino para la llegada del budismo. En el siglo I llegaron a Japón los primeros sabios chinos, pero hasta finales del siglo III el estudio de la literatura china no empezó a gozar de popularidad entre las clases superiores. No obstante, el confucionismo no era una nueva religión: consistía en un sistema de enseñanzas éticas fundamentado en un culto a los antepasados similar al de Japón. Ofrecía una nueva filosofía social, una explicación a la eterna razón de las cosas. Reforzó y extendió la doctrina de la piedad filial; reguló y formuló los ceremoniales ya existentes y sistematizó la ética del gobierno. Se convirtió en uno de los grandes poderes de la educación de las clases dirigentes y así ha continuado hasta el día de hoy. Sus doctrinas eran humanas en el amplio sentido de la palabra; como ejemplo de su capacidad a la hora de humanizar la política gubernamental basta con consultar las leyes y máximas del más sabio de los gobernantes japoneses, Ieyasu.

Pero la religión de Buda también trajo a Japón un nuevo evangelio de ternura, una multitud de nuevas creencias que encontraron acomodo entre las viejas a pesar de sus diferencias. Se trató del advenimiento de un poder civilizador que además predicaba el respeto por la vida, el amor hacia los seres vivos, ya fueran personas o animales; que insistía en las consecuencias que los actos presentes tendrían en futuras existencias; que mostraba que la resignación ante el dolor era la consecuencia inevitable de algún error olvidado. También proporcionó a Japón el arte y la artesanía chinas: la arquitectura, la pintura, la escultura, el grabado, la jardinería; en definitiva, todas aquellas manifestaciones artísticas y producciones artesanales que contribuían a ensalzar la belleza se desarrollaron por vez primera en Japón bajo las enseñanzas budistas.

Existen numerosas formas de budismo; en el Japón moderno conviven doce sectas principales. Pero para el propósito de este

ensayo me centraré de manera general en el budismo popular y abordaré el budismo filosófico en un capítulo posterior. Las formas de budismo superior no gozaron de un gran seguimiento popular en ningún país. Es un error suponer que el común de la gente comprendía la verdadera dimensión de todas sus doctrinas, como, por ejemplo, la doctrina del nirvana. Las doctrinas se predicaban de modo que resultaran comprensibles y atractivas para las mentes más simples. Hay un proverbio budista que dice: «Primero observa; después predica», es decir, «adapta tus enseñanzas a la capacidad de tu interlocutor». Tanto en Japón como en China el budismo tuvo que adaptarse a la capacidad de grandes masas de población que no estaban acostumbradas a las ideas abstractas. Incluso hoy en día son pocos los que comprenden el término «nirvana» o *nehan* en su verdadera dimensión: han aprendido las formas más simples de la religión y para analizarlas no necesitamos detenernos en las diferencias de sectas y dogmas.

Para comprender la influencia directa del budismo sobre las mentes de la gente debemos recordar que en el sintoísmo no existe la doctrina del renacimiento. Como hemos visto anteriormente los espíritus de los muertos, según la doctrina tradicional japonesa, continúan existiendo en el mundo: se mezclan de algún modo con las fuerzas de la naturaleza y actúan a través de ellas. Todo sucede por acción de estos espíritus, benignos o malignos. Quienes han sido malvados en vida continúan siendo malvados en la muerte; quienes han sido buenos se convierten en dioses benignos al morir; pero todos sin excepción deben ser honrados. Antes de la llegada del budismo no existían los conceptos de recompensa o castigo futuros: el cielo y el infierno eran conceptos desconocidos en el mundo de las ideas japonés. La felicidad de los espíritus y de los dioses depende de la veneración y ofrendas que realicen los vivos en su honor.

El budismo interpretó estas creencias bajo una luz totalmente nueva. Modificó pero no suprimió: el budismo aceptó el antiguo

corpus de creencias. Las nuevas enseñanzas afirmaban que era cierto que los muertos continuaban existiendo de un modo invisible y no era incorrecto suponer que se convertían en dioses, ya que todos ellos estaban destinados, tarde o temprano, a alcanzar el estado de budas o condición divina. Del mismo modo, el budismo reconoció a los dioses sintoístas superiores, con todos sus atributos y dignidades, y confirmó que eran encarnaciones de los budas y los *bodhisattvas*: así, la diosa del sol se identificó con Dai-Nichi-Nyorai (el *tathagata* Mahavairokana); el dios Hachiman se identificó con Amida (Amitabha). El budismo no negó la existencia de espectros ni dioses malignos, los asimiló con los pretas y los *merakayikas*. El término japonés para espectro, *ma*, remite a esta identificación. Los espíritus malignos, asimilados a los pretas —*gaki*— eran seres condenados por los errores cometidos en vidas pasadas a existir en el «Círculo del hambre eterna». Los antiguos sacrificios en honor de los dioses de las enfermedades y la peste —dioses de la fiebre, la viruela, la disentería, el catarro y los resfriados— continuaron realizándose con el consentimiento de la nueva fe, pero se instaba a los conversos a que considerasen a estos seres maléficos como pretas y les ofrendasen solo aquellos alimentos prescritos por el budismo, de modo que no se tratase de ofrendas de carácter propiciatorio, sino que tuvieran como propósito paliar su dolor. En este caso, como en el de los espíritus de los antepasados, la doctrina budista instaba a rezar por el bienestar de los espíritus: las oraciones eran «por» ellos, no «para» ellos. Se trata de un concepto de oración similar al del catolicismo, que también tolera signos del antiguo culto a los antepasados practicado en Europa, un culto que no podemos considerar ni mucho menos extinto, pues en algunos países occidentales los campesinos aún festejan a sus muertos en la víspera de Todos los Santos.

Sin embargo, el budismo no solo toleró los ritos antiguos, sino que los cultivó y los elaboró. Su influencia dio forma a un nuevo culto doméstico aún más hermoso y poético. Aunque los muertos

dejaron de ser considerados dioses en el sentido tradicional del término, se animaba a los conversos japoneses a creer en su presencia y a dirigirse a ellos con afecto y reverencia. La doctrina de los pretas reforzó el temor ancestral a desatender los ritos domésticos. Los espíritus abandonados no se convertían en «dioses malévolos» en el sentido sintoísta; los malvados *gaki* eran aún más temibles que los *kami* malignos, pues el budismo describía el poder dañino de los *gaki* de un modo aterrador. En algunos ritos funerarios budistas son tratados como *gaki* seres a los que hay que compadecer pero también temer, necesitados de ayuda y que pueden recompensar a quienes les veneran.

Otro de los atractivos concretos de la doctrina budista era su interpretación sencilla e ingeniosa de la naturaleza. El budismo explicó de manera detallada y aparentemente consistente innumerables cuestiones que el sintoísmo nunca había intentado o podido explicar. Estas explicaciones de los misterios del nacimiento, la vida y la muerte servían de consuelo a los piadosos y angustiaban a las malas conciencias. La responsabilidad del bienestar de los muertos dejó de recaer en la atención dispensada a estos por los vivos: la felicidad o desgracia de los fallecidos dependía de su comportamiento en vida[37]. No se intentó explicar la doctrina superior de renacimientos sucesivos —que la gente probablemente no habría comprendido— sino la doctrina simbólica de la trasmigración, mucho más accesible intelectualmente. Al morir, uno no se fundía con la naturaleza, sino que se reencarnaba; el nuevo cuerpo y las condiciones de la nueva existencia dependían de las acciones y pensamientos en el cuerpo actual. Todos los estados y condiciones del ser eran consecuencia de las acciones pasadas. Un hombre era rico porque en una vida anterior había sido generoso y bondadoso; el que hoy era enfermo y pobre, en una vida anterior había sido egoísta y se había entregado a los placeres sensuales. La mujer que era feliz en su matrimonio y había sido bendecida con unos niños fuertes y sanos había sido una esposa fiel y una

hija leal en una vida pasada; pero la infeliz y estéril había sido una esposa celosa y una madre cruel en una existencia previa. «Odiar a un enemigo —predica el budismo— es una tontería y un error: él es ahora tu enemigo porque, cuando en una existencia anterior él deseaba ser tu amigo, tú le traicionaste. Resígnate a sus ofensas y acéptalas para expiar tu culpa pasada... Los padres de la muchacha con la que ansias casarte no te aceptan como su esposo y le han entregado su mano a otro. Esto es así porque en una vida previa tú la traicionaste cuando ella era tu prometida... Dolorosa es la pérdida de un hijo pero es también consecuencia de haber negado el afecto cuando este era requerido en una vida anterior... Has sufrido un percance y ahora, lisiado, ya no puedes ganarte el sustento como antes. Pero este accidente es consecuencia directa del daño que infligiste a tu cuerpo consciente y voluntariamente en una vida previa. Ahora el mal de tus malas acciones ha regresado a ti: arrepiéntete de tus crímenes y reza para que este karma se extinga con tu sufrimiento actual». De este modo se explicaba y se ofrecía consuelo al sufrimiento humano. La vida no era más que una jornada de un largo viaje cuyo camino transcurría por la noche del pasado y se abría paso entre los misterios del futuro; entre eternidades olvidadas y eternidades que aún no han sido; el mundo no era más que un lugar de descanso para el viajero, una posada al borde del camino.

En lugar de predicar la doctrina del nirvana, el budismo ofreció a la gente un discurso en el que se ofrecía la posibilidad de ganar bendiciones y evitar el sufrimiento: el paraíso de Amida, el «Señor de la luz inconmensurable» y los ocho infiernos ardientes llamados *Tokwatsu* y los ocho infiernos helados llamados *Abuda*. Respecto a la cuestión de los castigos futuros, las enseñanzas eran terribles, como podemos comprobar en las descripciones chinas y japonesas del infierno. El infierno era el castigo para la maldad suprema pero no era eterno; incluso los demonios podían optar a la salvación. El cielo era la recompensa para las buenas acciones, una

recompensa que se puede retrasar en el tiempo a través de sucesivos renacimientos a causa del persistente karma, pero también puede alcanzarse por obra de un único acto sagrado en la existencia presente. Además, antes alcanzar la recompensa suprema, cada renacimiento pude ser más dichoso que el anterior si uno se esfuerza en seguir el camino de la virtud. En este mundo transitorio no se debían menospreciar los resultados de una conducta virtuosa. El mendigo de hoy podría renacer mañana en el palacio de un daimio; el masajista ciego podría ser en su próxima vida un ministro imperial. La retribución sería siempre proporcional al mérito. En este mundo inferior era muy difícil poner en práctica las más altas cotas de virtud; las grandes recompensas eran difíciles de obtener. Pero para toda buena acción había una recompensa asegurada y todo el mundo podía hacer méritos para el futuro. La doctrina sintoísta de la conciencia —el sentido del bien y del mal otorgado por la divinidad— tampoco fue rechazada por el budismo, sino que fue reinterpretada como la sabiduría esencial de Buda latente en toda criatura humana, una sabiduría opacada por la ignorancia, ofuscada por el deseo y prisionera del karma, pero que estaba destinada a despertar tarde o temprano y a bañarse en la luz.

Las doctrinas budistas de la bondad hacia todas las criaturas vivientes y de piedad hacia todo sufrimiento ejercieron una gran influencia mucho antes de que la nueva religión fuera aceptada de manera general. Ya en el año 675 el emperador Temmu aprobó un decreto que prohibía comer «la carne de ganado vacuno, caballos, perros, monos o aves de corral», y emplear trampas en la caza[38]. El hecho de que esta orden no se extendiera al consumo de todo tipo de carnes animales tiene mucho que ver con los deseos del emperador de conservar ambos credos; una prohibición absoluta hubiera sido contraria a las costumbres del sintoísmo y hubiera sido incompatible con las tradiciones ancestrales. Si bien es cierto que el pescado continuó siendo un alimento de la pobla-

ción laica, podemos decir que a partir de este momento gran parte de la nación modificó sus hábitos alimenticios y rechazó la ingesta de carne, según los preceptos budistas. Estas enseñanzas se basaban en la doctrina de la unidad de toda existencia sensible. El budismo explicaba el mundo visible mediante la doctrina del karma, aunque una versión simplificada y adaptada a la comprensión general. Todas las criaturas vivas (pájaros, reptiles, mamíferos, insectos o peces) representaban diferentes resultados del karma: la vida espiritual en todos ellos era única e igual; incluso en el más ínfimo de todos los seres existía una chispa de divinidad. La rana o la serpiente, el pájaro o el murciélago, el buey o el caballo, todos ellos habían tenido, en un momento determinado del pasado, el privilegio de una forma humana o quizás incluso superhumana: su condición actual era consecuencia de sus faltas pasadas. Cualquier ser humano, debido también a sus errores, podía acabar reducido a una existencia inferior y renacer entonces como reptil, pez, pájaro o mula de carga. De este modo, la crueldad gratuita hacia algún animal podría provocar que el agresor renaciera en su existencia siguiente como ese mismo animal, destinado a sufrir el mismo tratamiento cruel. ¿Podría alguien saber entonces si ese buey azuzado, el caballo fustigado o el pájaro herido había sido en el pasado algún ser humano, quizás un pariente, un hermano, una hermana o un hijo?

Pero estas ideas no solo se transmitían mediante la palabra. Recordemos que el sintoísmo carece de expresiones artísticas: las casas de espíritus, silenciosas y vacías, ni siquiera estaban decoradas. Pero el budismo trajo junto con sus doctrinas las artes del tallado, la pintura y la decoración. Las imágenes de *bodhisattvas* sonrientes y dorados, las figuras de los guardianes celestiales y los jueces infernales, los ángeles femeninos y los demonios monstruosos debieron sorprender y estimular las mentes poco acostumbradas a este tipo de representaciones artísticas. Los templos adornaron sus paredes y techos con pinturas colosales y frescos coloridos que

explicaban la doctrina de los «Seis estados de la existencia» y el dogma de recompensa y castigo mejor que las palabras. En los *kakemono* suspendidos del techo se mostraban las vicisitudes del viaje del alma al reino del juicio o los horrores de los distintos infiernos. En uno de ellos los espectros de las mujeres infieles condenadas por siglos arrancan, con los dedos ensangrentados, las cortantes briznas de bambú que crecen en los «Arroyos de la Muerte»; en otro descubrimos los tormentos que aguardan a los difamadores, cuyas lenguas son arrancadas con tenazas demoníacas; en un tercero los espectros de los hombres lujuriosos intentan en vano librarse de los abrazos de mujeres de fuego o tratan de ascender, aterrados, por las laderas de la Montaña de Espadas. También se representaban los círculos del mundo de los pretas, el sufrimiento de los espíritus hambrientos y la angustia de renacer como reptil o bestia. Estas primeras representaciones artísticas, muchas de las cuales han llegado hasta nuestros días, no causaban indiferencia. La contemplación del ceñudo y rojizo Emma *(Yama)*, juez de los muertos, o del espejo que reflejaba toda la maldad que los espíritus cometían en vida, resultaban experiencias aterradoras para la imaginación inexperta del pueblo; tan turbadora como contemplar la cabeza de doble faz situada ante el trono del juicio y que representaba a la temible Mirume, cuyos ojos escrutan todos los pecados, hasta los más recónditos; u observar a Kaguhana, el hombre capaz de oler el hedor despedido por todas las malas acciones. Por no mencionar las pinturas relativas al mundo de los espíritus infantiles, los pequeños espectros que apilan piedrecitas, vigilados por los demonios, en el lecho seco del río de las almas... Pero las representaciones artísticas aterradoras eran menos numerosas que aquellas destinadas a dar consuelo: la hermosa figura de la diosa Kanon, la diosa de la misericordia; o la compasiva sonrisa de Jizo, el compañero de juegos de los espíritus infantiles; o el encanto de las ninfas celestiales, que flotan con sus alas iridiscentes en el azul del cielo. El pintor budista hacía posible con su arte que

todos contemplaran los hermosos palacios celestiales y guiaba la esperanza de la gente a través de los jardines de árboles enjoyados hasta la orilla del lago donde las almas bienaventuradas renacen en flores de loto y reciben los cuidados de los ángeles.

Para un pueblo acostumbrado a la arquitectura sencilla de los *miya* sintoístas, los nuevos templos erigidos por los sacerdotes budistas debieron resultar impresionantes. Las colosales puertas chinas, guardadas por estatuas gigantescas; los leones y las linternas de bronce y piedra; las enormes campanas; los dragones enroscados en los recovecos de techos amplios; el brillo esplendoroso de los altares; los ceremoniales, con sus cánticos, el incienso ardiendo y la extraña música china no podían, sino inspirar asombro y deleite. Incluso para un observador occidental los primeros templos budistas construidos en Japón resultan impresionantes. El templo de los Cuatro Reyes Deva en Osaka que, aunque ha sido reconstruido varias veces, conserva la estructura original que data del año 600; o el magnífico Horyuji, cerca de Nara, que fue construido en el año 607.

Al principio solo se podían contemplar estatuas y pinturas en los templos pero, con el tiempo, los maestros escultores comenzaron erigir imágenes de piedra de budas y *bodhisattvas* incluso en los lugares más apartados: imágenes de Jizo, que sonríe a los transeúntes desde cada camino; imágenes de Koshin, protector de las carreteras, con los tres monos simbólicos; la figura de Bato-Kanon, que protege a los caballos; y otras figuras en las que podemos apreciar la influencia del arte de la India. Gradualmente los cementerios comenzaron a poblarse de budas o *bodhisattvas*, guardianes sagrados de los muertos, sentados sobre flores de lotos, esbozando con los ojos cerrados la sonrisa de la «Calma suprema». En las ciudades los escultores comenzaron a abrir talleres en los que fabricaban todas las esculturas que poblaban los altares familiares de las diversas sectas budistas; y los artesanos de *ihai*, las ta-

blillas mortuorias budistas, o los fabricantes de santuarios domésticos florecieron y prosperaron por doquier.

La población continuó practicando el culto a los antepasados según uno u otro credo; pero la mayoría de la gente acabó dando preferencia al rito budista, ya que el budismo supo infundir a su culto un componente emocional peculiar. Ambos cultos apenas diferían salvo por pequeños detalles; no existía conflicto entre ambos: el budismo predicaba que las oraciones servían para confortar y aliviar a los muertos y que también se podían realizar ofrendas de alimento; salvo vino y carne, estaba permitido ofrendar frutas, arroz y pasteles, pero también flores e incienso. Además, mediante la oración, hasta los alimentos más simples podían transformarse en ambrosía y néctar celestial. Pero lo que realmente contribuyó a que el nuevo culto gozara del favor popular fue el hecho de que incluía hermosas y conmovedoras costumbres desconocidas en el culto a los antepasados tradicional. Por toda la nación la gente aprendió a encender hogueras para dar la bienvenida a los muertos en su visita anual; a honrar a los espíritus con figuritas de paja o realizadas con hortalizas que simbolizaban bueyes y caballos[39]; también a preparar los barcos de las almas *(shoryobune)*, en los que los espíritus de los muertos regresan al mundo de los vivos surcando el mar. También se instituyó el Bon-odori, las danzas del festival de los muertos[40], y comenzó a desarrollarse la costumbre de colgar lamparillas blancas en las tumbas y coloridas a las puertas de las casas para iluminar el camino de los espíritus.

Pero quizás el mayor valor que el budismo aportó a la nación fue la educación. Los sacerdotes sintoístas no eran profesores. En un principio fueron, en su mayoría, aristócratas, representantes religiosos de los clanes a los que nunca se les hubiera ocurrido la idea de instruir a la gente común. Sin embargo, el budismo ofreció a todos el privilegio de la educación no solo religiosa, sino también una formación basada en las artes y las ciencias de China. Los templos budistas pronto se convirtieron en escuelas o desa-

rrollaron colegios vinculados a ellos. Los niños de cada parroquia acudían para recibir, a un precio simbólico, una educación y una instrucción en las doctrinas de la fe, la sabiduría de los clásicos chinos, además de aprender caligrafía, dibujo y muchas otras cosas. Poco a poco la educación de la nación quedó bajo el control del budismo y el efecto moral fue inmejorable. La clase militar, no obstante, estaba vinculada a un sistema educativo especial, pero en muchas ocasiones los intelectuales samurái decidían perfeccionar sus conocimientos con maestros budistas de renombre. Incluso la casa imperial empleaba profesores budistas. Para la gente común el sacerdote era un maestro por sus virtudes como profesor, y su oficio religioso le igualaba a los samurái. Pero, aparte de las funciones de instructor público, el sacerdote budista también ejercía labores propias del funcionariado de la administración y mantenía un registro parroquial en el que certificaba los nacimientos y las defunciones.

Para explicar la inmensa influencia civilizadora que el budismo ejerció en Japón serían necesarios varios volúmenes como este. Resumir los rasgos más generales de esta influencia resulta imposible, pues ninguna frase podría condensar toda la realidad de este poder civilizador. Como fuerza moral, el budismo reforzó la autoridad y promovió la sumisión gracias a su capacidad para inspirar grandes esperanzas y desatar temores, algo que la antigua religión no había logrado. Fue la fuerza instructora que proporcionó a la nación, desde el aristócrata al campesino, una educación tanto ética como estética. Todas las expresiones artísticas japonesas fueron introducidas o desarrolladas por el budismo; lo mismo podría decirse de la producción literaria de verdadera calidad, exceptuando ciertas oraciones sintoístas y algunos fragmentos de poesía antigua. El budismo aportó el teatro, las formas más refinadas de expresión poética, la ficción, la historia y la filosofía. Todos los refinamientos de la vida diaria japonesa llegaron también de la mano del budismo, al igual de la gran mayoría de los entretenimientos y

los placeres. Prácticamente toda cosa hermosa e interesante producida por Japón está en deuda con el budismo. El mejor modo de señalar esta inmensa deuda es simplemente decir que el budismo introdujo en Japón la civilización china al completo y que pacientemente fue modificándola y ajustándola a las características japonesas. La autóctona civilización previa no fue erradicada; el budismo se adaptó a ella y ambas se combinaron de manera tan perfecta que las divisiones entre ellas desaparecieron casi por completo.

El budismo superior

Para el análisis del budismo filosófico debemos tener en cuenta dos aspectos. Primero, que la confusión y la ignorancia respecto al mismo han llevado a muchos a acusar de ateísmo a la intelectualidad japonesa. Y segundo, que algunos suponen que el común de los creyentes en Japón, es decir, la mayoría de la población, consideran la doctrina del nirvana como extinción (aunque, de hecho, muy pocos conocen la palabra «nirvana») y se resignan a desvanecerse, llegado el momento, de la faz de la tierra debido a la incapacidad para la lucha y la alienación que esa doctrina supuestamente genera. Algunos intentarían alegar que semejante credo no podría haber sido jamás la religión de un pueblo ni salvaje ni civilizado. Pero millones de occidentales de todas las épocas han estado o están dispuestos a aceptar afirmaciones imposibles sin ni siquiera dedicar un instante a reflexionar sobre las mismas; si puedo demostrar al lector que las doctrinas del budismo superior están más que alejadas de la comprensión popular, habré logrado algo en favor de la verdad y el sentido común. Además de los dos aspectos citados anteriormente, hay una tercera cuestión, un asunto muy particular y que presenta un interés extraordinario para todos aquellos interesados en filosofía moderna.

Antes de proseguir me gustaría mencionar que la metafísica budista puede estudiarse en cualquier parte del mundo, ya que los *sutra* más importantes han sido traducidos a varios idiomas europeos y la mayoría de textos que quedan por traducir al menos han sido ya editados y publicados. Los textos del budismo japonés son

chinos, por lo que solo compete a los eruditos chinos la tarea de aclarar ciertos detalles. La lectura del canon budista chino, compuesto por 7.000 volúmenes, se considera comúnmente una hazaña imposible, aunque en Japón se ha hecho. Pero también están los comentarios, las diferentes interpretaciones de las distintas sectas, las multiplicaciones de la doctrina que han contribuido a sumar aún más confusión. El budismo es tremendamente complejo y quienes intentan desenredar la madeja, por regla general, pronto caen en el desaliento absorbidos por infinidad de detalles y matices. Pero mi intención no es la de describir el budismo japonés en cuanto a forma diferente de budismo ni la de analizar las diferencias entre sectas. Pretendo ceñirme a los aspectos generales de la doctrina superior, eligiendo entre esos aspectos aquellos que resulten más adecuados para ilustrar tal doctrina. Dejaré a un lado la cuestión del nirvana, a pesar de su gran importancia, pues ya la he abordado en profundidad en mi obra *Gleanings in Buddha Fields*, y me centraré en ciertas analogías entre la metafísica budista y el pensamiento contemporáneo occidental.

En la mejor obra escrita en lengua inglesa sobre el budismo[41], Henry Clarke Warren señala: «Gran parte del placer que me ha proporcionado el estudio del budismo se deriva de lo que he dado en llamar "singularidad del paisaje intelectual". Todas las ideas, el discurso argumentativo, incluso los postulados asumidos *per se* y no razonados, me han parecido tan extraños, tan diferentes a lo que hasta ahora conocía, que me han hecho sentir como si me adentrara en un mundo de ensueño. Gran parte del encanto que percibo en las ideas y el pensamiento oriental radica en que apenas encajan en las categorías occidentales». No se podría haber expresado mejor la atracción que ejerce la filosofía budista: es, en verdad, «la singularidad del paisaje intelectual» de un mundo al revés lo que siempre ha captado el interés del pensador occidental. El budismo superior es una especie de monismo y muchas de sus doctrinas concuerdan de manera sorprendente con las teorías

científicas de los monistas alemanes e ingleses. Para mí, lo más curioso e interesante son, sin duda, estas similitudes; sobre todo por el hecho de que las conclusiones budistas han sido fruto de unos procesos mentales diferentes al pensamiento occidental y no se han servido del apoyo de ningún conocimiento científico. Personalmente me considero pupilo de Herbert Spencer; además, debido a mi relación con la filosofía sintética he hallado en la filosofía budista más que un interés romántico, pues el budismo es también una teoría de la evolución, aunque la idea central de nuestro concepto de evolución científica (la ley del progreso desde la homogeneidad a la heterogeneidad) no está implícita en la doctrina budista respecto a la vida en este mundo. La evolución concebida según los parámetros occidentales «debe describir una trayectoria similar a la de un proyectil disparado desde un mortero: la trayectoria descendente, al igual que la ascendente, también forma parte del proceso general de evolución», según el profesor Huxley. El punto más alto de la trayectoria representa lo que Spencer denomina estabilización, el punto máximo de desarrollo que se alcanza justo antes de iniciar el periodo de declive, pero en la evolución budista este punto se plasma en el nirvana. Ilustraré esta idea con un ejemplo comprensible: imaginemos que el proyectil sigue una trayectoria inversa, es decir, primero desciende hasta casi tocar el suelo y después asciende hasta el misterio infinito. Sin embargo, muchas ideas budistas presentan analogías sorprendentes con nuestras ideas evolutivas contemporáneas; incluso los conceptos budistas más alejados del pensamiento occidental pueden interpretarse con la ayuda de ejemplos ilustrativos y del lenguaje científico.

Creo que podemos considerar que las enseñanzas principales —excluyendo la doctrina del nirvana por las razones antes mencionadas— del budismo superior son las siguientes:

Solo hay una realidad.

La conciencia no es el verdadero ser.

La materia es un conjunto de fenómenos creado por la fuerza de los actos y de los pensamientos.

Toda existencia objetiva y subjetiva es producto del karma, el presente es producto del pasado y las acciones del presente y del pasado, en combinación, determinan las condiciones del futuro. (En otras palabras, el universo de la materia y el universo de la mente [condicionada] representan en su evolución un orden estrictamente moral).

Sería interesante analizar estas doctrinas desde el punto de vista de su relación con el pensamiento moderno, comenzando por el monismo.

Todas las cosas dotadas de forma o nombre: budas, dioses, hombres y todas las criaturas vivientes, soles, mundos, lunas y todo el cosmos visible, son fenómenos transitorios. Al asumir, como Herbert Spencer, que la prueba de la realidad es la permanencia, apenas se puede cuestionar esta posición; difiere muy poco de la frase que cierra el último capítulo de *Primeros principios*: «Pues aunque la relación entre objeto y sujeto nos obliga a esos conceptos antitéticos de Materia y Espíritu, uno y otro son igualmente manifestaciones de la Realidad incognoscible única y absoluta».

Para el budismo la única realidad es el Absoluto, Buda como ser infinito no condicionado. No hay otra existencia verdadera, ya sea en materia o mente: no hay una auténtica individualidad o personalidad; el Yo y el No-Yo no son en esencia una misma cosa. Una idea esta que recuerda la postura de Spencer: «Es una única y misma realidad la que se nos manifiesta tanto de manera subjetiva como objetiva». Spencer prosigue: «Sujeto y Objeto no pueden jamás contenerse en la consciencia producida por la cooperación de ambos, aunque estén necesariamente implícitos en ella; la antítesis del Sujeto y del Objeto, que jamás trasciende mientras perdure la consciencia, imposibilita todo conocimiento de la Realidad Última en la cual Sujeto y Objeto están unidos». Dudo que

algún maestro del budismo superior tuviera algo que objetar a la doctrina del realismo transfigurado de Spencer. El budismo no niega la realidad de los fenómenos en cuanto tales, pero niega su permanencia y la verdad de las apariencias que estos presentan ante nuestros sentidos. Al ser transitorios y mera apariencia deben ser considerados ilusiones, manifestaciones impermanentes de la auténtica Realidad permanente. Pero la postura budista no es la del agnosticismo, sino otra mucho más sorprendente, como veremos. Para Spencer, mientras haya consciencia es imposible conocer la Realidad porque si hay consciencia no podemos superar la antítesis del Objeto y el Sujeto y es esta misma antítesis la que hace posible la consciencia. La perspectiva metafísica budista es diferente. «Es cierto que no podemos conocer la Realidad mientras haya consciencia. Pero destruye la consciencia y la Realidad se vuelve cognoscible. Aniquila la ilusión de la Mente y se hará la luz», afirma el budista. Esta destrucción de consciencia es el nirvana, la extinción de todo aquello que denominamos Ser. El Ser es la ceguera: destrúyelo y la Realidad se revelará ante ti como una visión infinita y una paz absoluta.

Ahora debemos preguntarnos cuál es el significado del universo visible en cuanto fenómeno y cuál es la naturaleza de la consciencia que percibe, según la filosofía budista. Si bien transitorio, el fenómeno causa una impresión en la consciencia; y la consciencia misma, aunque transitoria, existe; y sus percepciones, aunque ilusorias, son percepciones de una relación real. El budismo afirma que ambos, universo y consciencia, son meras extensiones del karma, complejidades incalculables de condiciones que han tomado forma como consecuencia de los actos y pensamientos a lo largo de un vasto pasado. Toda sustancia y toda mente condicionada (en oposición a la mente no condicionada) son productos de los actos y los pensamientos: actos y pensamientos que integran los átomos de la materia y las afinidades entre esos átomos —polaridad, empleando un término científico— constituyen tendencias

formadas a lo largo de incontables vidas ya desvanecidas. Según un tratado japonés reciente sobre este aspecto: «La suma de los actos de todos los seres animados originó la variedad de montañas, ríos, países, etc. Son resultado de la suma de los actos, los frutos de la suma de las acciones. Nuestra vida presente es reflejo de nuestros actos pasados. Los hombres consideran que estos reflejos son su verdadero ser. Consideran que sus ojos, sus narices, orejas, lenguas y cuerpos, así como sus jardines, sus casas, sus sirvientes y sus doncellas, son sus posesiones pero, de hecho, son solamente consecuencia de innumerables acciones en el infinito. Al echar la vista atrás hasta llegar a los límites últimos del pasado, no hallaremos un principio: por eso se dice que la muerte y el nacimiento no tienen principio. Del mismo modo, si buscamos el límite del futuro, descubriremos que no tiene un final»[42].

La doctrina de que todo es resultado del karma —todo lo que es bueno en el universo es consecuencia de los actos y pensamientos meritorios; todo lo malo es resultado de los actos y pensamientos malvados— es aceptada por las cinco sectas principales y constituye una de las doctrinas principales del budismo. El cosmos es pues resultado del karma; la mente humana es resultado del karma; su comienzo es desconocido y su fin no puede ser imaginado. Existe una evolución espiritual, cuyo objetivo es el nirvana, pero no se realiza ninguna afirmación en referencia a un estado final de descanso universal en el que la constitución de sustancia y mente cesen por completo. La filosofía sintética asume una postura similar con respecto a la evolución de los fenómenos: la evolución no tiene principio ni final. Cito una réplica de Spencer a un crítico de *North American Review*:

«Niego claramente ese “comienzo absoluto de la vida orgánica en el globo” que según el redactor “no puedo obviar”. La afirmación de la evolución universal implica en sí misma la negación del comienzo absoluto de cualquier cosa. Interpretado en términos evolutivos, todo se concibe como un producto de las modificacio-

nes operadas por gradaciones insensibles sobre un ser preexistente; y esto es completamente válido con respecto al "comienzo de vida orgánica" y todos los subsiguientes desarrollos de dicha vida orgánica. Los científicos han demostrado que la materia orgánica no se produjo de repente, sino que fue fruto de un proceso evolutivo»[43].

Debe sobreentenderse que el silencio budista, con respecto a un principio y un final, afecta solo a la producción de los fenómenos, no a ninguna existencia completa de grupos de fenómenos. Aquello de lo que podemos decir que no tiene ni principio ni final es simplemente el Eterno Retorno. Y, al igual que la antigua filosofía hindú de la que procede, el budismo predica la aparición y desaparición alternas de universos. En determinados periodos de tiempo excepcionales, el cosmos al completo, «cientos de miles de millones de mundos», se desvanece, consumido por el fuego o destruido de algún otro modo, para resurgir de nuevo. Estos periodos reciben el nombre de «ciclos del mundo» y cada ciclo se divide en cuatro «inmensidades», aunque no nos detendremos en los detalles de esta doctrina. Lo realmente interesante es la idea fundamental de un ritmo evolutivo. El lector es consciente de que la desintegración y reintegración del cosmos es también un concepto científico y un supuesto comúnmente aceptado por la teoría evolutiva. Cito a continuación un párrafo que recoge la opinión de Herbert Spencer al respecto:

«En apariencia, las fuerzas universalmente coexistentes de atracción y de repulsión, que, como hemos visto, imprimen un ritmo a cada uno de los fenómenos del Universo, también imprimen ritmo a la totalidad de los cambios; es decir, producen inmensos períodos alternativos de evolución y de disolución: cuando predominan las fuerzas de atracción, causan una concentración universal; cuando predominan las fuerzas de repulsión, producen una difusión universal. Es, pues, inevitable pensar en un pasado, durante el cual ha habido evoluciones sucesivas análogas a

la actual, y en un porvenir durante el cual seguirán verificándose más evoluciones, análogas en principio, pero siempre distintas en sus resultados». (*Primeros principios*, sección 183)[44].

Spencer prosigue señalando la consecuencia lógica implícita en esta hipótesis:

«Si hay, como tenemos razones para creer, una alternancia de evolución y disolución en la completa totalidad de las cosas; si, como estamos obligados a inferir de la persistencia de la fuerza, la llegada al límite de este vasto ritmo introduce por sí sola las condiciones para el comienzo de la otra fase; si, por tanto, nos vemos obligados a pensar en una serie de evoluciones y disoluciones en un pasado y en un futuro indefinidos, no podemos concebir la creación visible como un ser aislado que tiene un principio y un final, sino que se unifica con toda la existencia anterior y posterior; y la Fuerza que el Universo presenta posee la misma categoría que el Tiempo y el Espacio, que no admiten la limitación de nuestro pensamiento». (*Primeros principios*, sección 190)[45].

De las ideas budistas anteriores se deduce que la consciencia humana no es más que un agregado temporal, no una entidad eterna. No existe un ser permanente: toda vida está regida por un principio único y eterno: el buda supremo. Los japoneses contemporáneos denominan a este absoluto la «Esencia de la Mente». «El fuego alimentado por un haz de leña —escribe uno de ellos— se extingue cuando la leña se consume; pero la esencia del fuego no se extingue nunca». Planteada de este modo, no podemos considerar esta una afirmación científica; pero, en cuanto a la conclusión, debemos recordar que Wallace ha afirmado prácticamente lo mismo y que actualmente abundan los defensores de la doctrina de un «universo mental». Se trata de una hipótesis «impensable». Se podría decir que la afirmación budista respecto a la relación de todos los fenómenos con lo desconocido es como la de las olas con el mar. «Todo sentimiento y toda acción son transitorios —dice Spencer—, una vida construida en torno a

esos sentimientos y esas acciones es transitoria; los objetos entre los que la vida discurre, aunque transitorios en menor medida, están sumidos en un proceso, más o menos lento, de pérdida de sus individualidades; lo único permanente es la Realidad Desconocida que se oculta bajo el cambio». Los filósofos budistas e ingleses coinciden en este punto, pero a partir de él toman caminos distintos. El budismo no es agnosticismo, sino un gnosticismo que afirma conocer lo desconocido. Un seguidor de la escuela de Spencer no puede hacer suposiciones respecto a la naturaleza de la única Realidad ni en cuanto a la causa de sus manifestaciones. Debe asumir su incapacidad intelectual para comprender la naturaleza de la fuerza, la materia o el movimiento. Se justifica aceptando la hipótesis de que todos los elementos conocidos se han desarrollado a partir de una sustancia primordial indiferenciada; las evidencias químicas a favor de esta hipótesis son muy sólidas. Pero de ningún modo definiría esa sustancia primordial como una sustancia de la mente ni intentaría explicar el carácter de las fuerzas que obraron su integración. Aunque Spencer probablemente reconocería que la materia es simplemente un agregado de fuerzas y los átomos, los centros o nudos de la fuerza, jamás declararía que un átomo es un centro de la fuerza y nada más. Los evolucionistas de la escuela alemana adoptan una postura más parecida a la del budismo, lo que implica una conciencia universal, o mejor, una conciencia universal potencial. Ernst Haeckel y otros monistas alemanes proponen dicha condición para toda sustancia. Por tanto, no son agnósticos, sino gnósticos, y su gnosticismo recuerda en gran medida al del budismo superior.

Según el budismo no hay más realidad que Buda: todo lo demás es karma. Solo hay una Vida, un Ser: la individualidad y personalidad humanas no son más que condiciones fenoménicas de ese Ser, la materia es karma; la mente es karma, es decir, la mente como la conocemos: el karma, como visibilidad, representa para nosotros la masa y la cualidad; el karma, como mentalidad, signi-

fica carácter y tendencia. La sustancia primordial, que se correspondería con la protosustancia de los monistas, está compuesta por Cinco Elementos que se identifican místicamente con los Cinco Budas, siendo todos ellos diferentes manifestaciones del Único. A la idea de sustancia primordial se asocia inevitablemente la idea de una conciencia universal. La materia está viva.

Para los monistas alemanes la materia también está viva. Respecto a los fenómenos relativos a la fisiología celular, Haeckel afirma que «aun el átomo presenta una forma rudimentaria de sensación y voluntad —o, expresándolo mejor, de sensación *(aesthesis)* y de inclinación *(tropesis)*—, es decir, un alma universal en su forma más simple». El siguiente fragmento de *Enigmas del universo*, de Haeckel, refleja el concepto monista de sustancia tal y como lo entendieron Karl Vogt y otros:

«Las dos formas fundamentales de la sustancia, la materia y el éter, ni están muertas ni se mueven por fuerzas extrínsecas, sino que están dotadas de sensación y voluntad (aunque, por supuesto, en grado ínfimo); se inclinan a la condensación y la intentan alcanzar; y rechazan la tensión y luchan contra ella».

La hipótesis de Schneider se aparta algo más de estas ensoñaciones alquímicas y resulta más probable: la conciencia comienza con la formación de ciertas combinaciones; la sensación evoluciona a partir de la no-sensación de igual modo que el ser orgánico evoluciona a partir de la sustancia inorgánica. Estas ideas monistas sobre la materia forman una combinación sorprendente con la doctrina budista de la materia en cuanto a parte integrante del karma. Desde el punto de vista budista toda materia es sensible y la sensibilidad varía según su condición; un texto budista japonés afirma: «Incluso las rocas y las piedras pueden venerar a Buda». En el monismo alemán que sigue la escuela de Haeckel, las cualidades y afinidades particulares del átomo representan la sensación y la inclinación, «un alma en su grado más simple»; para el budismo estas cualidades son producto del karma, es decir, represen-

tan tendencias resultantes de estados de existencia previos. La hipótesis es en apariencia similar, pero entre el monismo occidental y el monismo oriental hay una gran diferencia muy importante: el primero atribuye las cualidades del átomo meramente a una especie de herencia —a la persistencia de las tendencias desarrolladas por azar—, influencias que operan a través de un pasado inmenso; el segundo declara que la historia del átomo es puramente moral. Para el budismo la materia es un agregado de la conciencia que deriva, según sus tendencias inherentes, hacia el dolor o el placer, el bien o el mal. Según Kuroda, autor de *Outlines of the Mahayana Philosophy*: «Las acciones puras propician Tierras Puras por todas las regiones del universo; las acciones impuras originan Tierras Impuras». O lo que es lo mismo, la materia integrada por la fuerza de los actos morales genera mundos de bendición; la materia formada por la fuerza de actos inmorales genera mundos de miseria. Toda sustancia, como toda mente, tiene su karma; los planetas, al igual que los hombres, han sido originados por el poder creador de los actos y los pensamientos; y cada átomo tiene su lugar determinado, en un momento u otro, según la calidad moral e inmoral de las tendencias que lo forman. Un buen o mal pensamiento o acto no solo afectarán a tu próximo renacimiento, sino que afectarán en cierto modo a la naturaleza de mundos aún por venir, en los cuales, tras innumerables ciclos, quizás tengas que vivir de nuevo. Por supuesto, una idea semejante no encuentra parangón en la filosofía evolutiva moderna. La postura de Spencer es bien conocida; sus palabras enfatizan el contraste entre el budismo y el pensamiento científico:

«No existe una ética de la condensación nebular, ni del movimiento sideral, ni de la evolución planetaria; el concepto no es relevante para la materia inorgánica. Si nos centramos en las cosas organizadas tampoco vemos que haya alguna relación con los fenómenos de la vida vegetal; aunque adscribimos a las plantas superioridades e inferioridades, que eventualmente conducen al éxi-

to o fracaso en la lucha por la existencia, no las asociamos con la alabanza o la culpa. Es solo con la aparición de la conciencia sensible en el mundo animal cuando surge la ética» (*Principios éticos*, vol. II, sección 326).

Por el contrario, el budismo predica en realidad lo que podíamos denominar, tomando prestada la expresión de Spencer, «ética de la condensación nebular»; aunque la astronomía budista jamás conoció el significado científico de «condensación nebular». Ciertamente esta hipótesis se halla mucho más allá del poder de la inteligencia humana para corroborarla o refutarla. Pero resulta interesante, ya que proclama un orden puramente moral en el cosmos y otorga casi infinita consecuencia al más nimio de los actos humanos. Si los metafísicos budistas hubieran estado familiarizados con los hechos de la química moderna, hubieran aplicado su doctrina a la interpretación de esos hechos con un éxito sorprendente. Hubieran explicado la danza de los átomos, las afinidades de las moléculas, las vibraciones de éter mediante su teoría del karma de un modo fascinante y terrorífico. He aquí un universo de sugestión, de la sugestión más extraña, para todo aquel que desee experimentar una nueva religión, o al menos un abrumador sistema alquímico, basado en el concepto de un orden moral en el mundo inorgánico.

Pero la metafísica del karma del budismo superior es más difícil de comprender que cualquier hipótesis química de la combinatoria de átomos. Tal y como se explica en el budismo popular, la doctrina del renacimiento es simple, pues significa únicamente trasmigración: has vivido millones de vidas en el pasado y es más que probable que te resten por vivir otras tantas en el futuro, y las condiciones de cada una de estas vidas dependen de la conducta pasada. Tras un breve periodo de estancia incorpórea, el espíritu es guiado de algún modo al lugar de su próxima encarnación. Existe pues la creencia popular en el alma. Pero estas creencias no forman parte del budismo superior, cuyas doctrinas niegan la

trasmigración, la existencia del alma y la personalidad. No existe un ser que renazca; no hay trasmigración y, sin embargo, hay renacimiento. No existe un yo real con capacidad de experimentar sufrimiento ni felicidad, pero hay nuevos sufrimientos por soportar y nuevas alegrías por disfrutar. Lo que llamamos yo, la consciencia personal, se disuelve tras la muerte del cuerpo; pero el karma generado durante la vida propicia la integración de un nuevo cuerpo y una nueva consciencia. El sufrimiento en la existencia actual es consecuencia del comportamiento en una existencia previa, pero el autor de ese comportamiento no es idéntico al yo presente. ¿Significa eso entonces que tú eres responsable de los actos de otra persona?

El filósofo budista respondería: «El enunciado de la pregunta es incorrecto porque asumes la existencia de la personalidad y no existe tal personalidad. En realidad no existe el individuo "tú" de la pregunta que formulas. El sufrimiento no es más que el resultado de los errores cometidos en una existencia o existencias anteriores; no existe tal responsabilidad hacia los actos de otra persona, ya que no hay personalidad. El "yo" que fue y el "yo" que ahora está representado en la cadena de la transitoriedad son agregados momentáneos originados por los actos y los pensamientos; el dolor pertenece a los agregados en tanto condición resultante de la calidad de actos y pensamientos». Se trata de una idea extremadamente oscura; para entender la teoría real debemos dejar a un lado el concepto de personalidad, lo cual resulta muy difícil. Los nacimientos sucesivos no significan trasmigración en la acepción común del término, sino simplemente la autopropagación del karma: la multiplicación perpetua de ciertas condiciones mediante una especie de gemación espiritual, si se me permite emplear un término biológico. Imaginemos una llama que enciende una mecha de lámpara tras otra: con una sola llama podemos encender cien lámparas y las cien llamas obtenidas serán todas diferentes, aunque el origen de todas sea el mismo. Así, cada vida transi-

toria encierra en su interior parte de la única Realidad; pero no se trata de un alma que trasmigra. Solo el karma pasa de nacimiento a nacimiento.

Es natural preguntarse cómo semejante doctrina pudo ejercer algún tipo de influencia moral. Si el «yo» futuro modelado por mi karma no será de ningún modo idéntico a mi «yo» presente, si la consciencia futura desarrollada por mi karma será en esencia otra consciencia, ¿cómo puedo preocuparme por los sufrimientos de esa persona nonata? El budista responderá: «De nuevo tu pregunta es incorrecta. Para comprender la doctrina debes deshacerte del concepto de individualidad y pensar no en personas, sino en estados sucesivos de consciencia, cada uno de los cuales germina del anterior, una cadena de existencias unidas por la interdependencia». Veamos un nuevo ejemplo. Cada individuo, tal y como nosotros lo entendemos, está en proceso de cambio permanente. Todas las estructuras del cuerpo están sometidas a un proceso constante de desgaste y reparación; el cuerpo que posees en esta hora concreta no es, en sustancia, el mismo que tenías hace diez años. Físicamente no eres la misma persona pero aun así sufres los mismos dolores, disfrutas los mismos placeres y estás limitado por las mismas condiciones. Sean cuales sean las desintegraciones y reconstrucciones de tejido celular que se hayan producido en tu interior, posees las mismas peculiaridades físicas y mentales que tenías hace diez años. Es un hecho que las células de tu cerebro se han descompuesto y recompuesto; sin embargo, experimentas las mismas emociones, evocas los mismos recuerdos y construyes los mismos pensamientos. Por doquier la nueva sustancia ha asumido las cualidades y tendencias de la sustancia reemplazada. Esta persistencia de condición es como el karma. La transmisión de la tendencia permanece aunque el agregado cambia.

Este breve recorrido por el mundo fantástico de la metafísica budista ayudará a comprender por qué el budismo superior (al

cual pertenece la muy discutida y poco comprendida doctrina del karma) nunca ha sido una religión de millones, personas incapaces de comprender estas ideas tan abstractas. La mayoría de la población nunca pudo comprenderla en su totalidad; ni siquiera hoy en día se enseñan estas doctrinas superiores. Se trata de una religión de filósofos, de intelectuales, una religión tan difícil de comprender, incluso para aquellos con cierta formación metafísica, que bien podría ser tomada por un sistema de negación universal. Pero aun así ese hombre que no cree en un dios personal, ni en un alma inmortal, ni en la continuación de una personalidad tras la muerte no puede ser calificado de irreligioso, especialmente si se trata de un oriental. El intelectual japonés que cree en un orden moral del universo, en la responsabilidad ética del presente con el futuro, en la extraordinaria consecuencia de cada pensamiento y acto, en la desaparición última del mal y en el poder de acceder a las condiciones de memoria y visión infinitas no puede ser calificado ni de ateo ni de materialista, salvo si lo calificamos desde la intolerancia y la ignorancia. Por profundas que puedan ser las diferencias entre esta religión y la nuestra en lo que atañe a símbolos y modos de pensamiento, las conclusiones morales extraídas por ambas son similares.

La organización social

John Fiske, en su *Tratado de filosofía cósmica*, realiza una observación muy interesante sobre sociedades como la de China, el antiguo Egipto o la antigua Asiría: «Estoy expresando algo más que una analogía, estoy describiendo una homología real en lo que concierne al proceso de desarrollo cuando digo que estas comunidades se parecen a las naciones de la Europa moderna, del mismo modo que un helecho arborescente del periodo carbonífero se parece a los árboles exógenos de hoy día». Lo mismo se puede decir de Japón. La constitución de la sociedad japonesa antigua venía a ser la constitución de la familia patriarcal o primitiva amplificada. Todas las sociedades occidentales modernas se desarrollaron a partir de una condición patriarcal similar: los orígenes de las sociedades de la Grecia y Roma antiguas también siguieron este patrón, aunque a menor escala. Pero en Europa, la familia patriarcal se desintegró hace miles de años, la *gens* y la *curia* se disolvieron y desaparecieron; las clases sociales, distintas en origen, se fusionaron, la estructura social se reorganizó gradualmente y la cooperación voluntaria dio paso a la cooperación obligatoria. Se desarrollaron tipos de sociedad industrializada y la religión de estado poco a poco fue eclipsando a los cultos locales antiguos. Pero la sociedad japonesa no fue nunca, hasta la actual era Meiji, un cuerpo coherente; nunca se desarrolló más allá del estadio de clanes. Consistía en un impreciso aglomerado de clanes o tribus que se mantenían unidas de modo forzado, no voluntariamente. Hasta la era Meiji, incluso en el periodo inicial de la misma, la sociedad

japonesa era susceptible de dividirse o escindirse en el mismo momento en que el poder coercitivo mostrase signos de debilidad. Podemos aplicar el término feudalismo pero debemos tener en cuenta que se parecía tanto al feudalismo europeo como un helecho se parece a un árbol.

La unidad básica de la sociedad japonesa antigua era la familia patriarcal, es decir, la *gens* o clan, un grupo integrado por cientos o miles de personas con un antepasado común y unidos religiosamente por un culto a los antepasados común, el culto del *ujigami*. Como ya hemos visto había dos tipos de familias patriarcales: el *o-uji*, o grandes clanes; y el *ko-uji*, pequeños clanes subordinados a los primeros. El grupo formado por un *o-uji* con sus *ko-uji* subordinados puede recordar ligeramente a la curia romana o la fratría griega. A los grandes *uji* siervos estaban vinculados un gran número de esclavos que en ocasiones eran más numerosos que los miembros del propio clan. Los distintos nombres otorgados a estas clases dependientes indicaban los grados y tipos de servidumbre: *tomobe* significaba vinculado a un lugar o distrito; *yakabe*, vinculado a una familia; *kakibe*, vinculado a una hacienda; aunque había muchos más, el término más general era *tami*, que significaba «dependientes» pero que ahora se emplea en el sentido de «gente común». La inmensa mayoría de la población se hallaba en una condición de servidumbre. Spencer señala que podemos distinguir entre esclavitud y servidumbre propiamente dicha, aunque a veces las diferencias no sean fáciles de establecer; el estado real de una clase social subordinada depende más del carácter del amo o señor y de las condiciones de desarrollo social que de cuestiones relacionadas con los privilegios o la legislación. En lo que atañe a las primeras instituciones japonesas, la distinción es aún más difícil de establecer, pues apenas disponemos de información respecto a la condición de las clases subordinadas en el Japón antiguo. No obstante, disponemos de suficientes datos como para afirmar que había dos grandes clases: una oligarquía gobernante,

subdividida en numerosos grados; y una población subordinada en la que también había diferentes subdivisiones. Los esclavos estaban marcados con tatuajes, en la cara u otra parte del cuerpo, que indicaban quién era su propietario. Parece ser que este sistema de tatuaje se ha mantenido hasta hace relativamente poco tiempo en la provincia de Satsuma, donde generalmente se optaba por tatuar en las manos, mientras que en otras muchas provincias preferían tatuar la cara. Los esclavos podían comprarse y venderse como el ganado o ser presentados como tributo —encontramos numerosas referencias a esta última práctica en registros antiguos—. Sus uniones no tenían reconocimiento legal, hecho que nos remite al *connubium* y al *contubernium* de los romanos; los hijos nacidos de madre esclava eran esclavos aunque su padre fuera un hombre libre[46]. En el siglo VII los esclavos privados fueron declarados propiedad del estado y mucho de ellos lograron la libertad, en especial los artesanos y los que se dedicaban a oficios útiles. De modo gradual fue surgiendo una nueva clase de hombres liberados, pero hasta prácticamente la época moderna esta clase ha permanecido en una condición análoga a la servidumbre. La mayoría de sus miembros carecían de apellidos, lo que prueba una condición de esclavitud previa. Los esclavos propiamente dichos se inscribían en los registros con el nombre del propietario y carecían de un culto propio, al menos en la antigüedad. Antes de la era Meiji solo la aristocracia, los samurái, los médicos y los profesores podían emplear apellido. El doctor Simmons recoge un hecho curioso: las clases sometidas también se reconocían por un estilo particular de peinado. Hasta el periodo del shogunato Ashikaga (1334) todas las clases sociales, excepto la nobleza, los samurái, los sacerdotes sintoístas y los médicos, se afeitaban gran parte de la cabeza y el cabello restante se ataba en una cola; este estilo de peinado se denominó *yakko-atama* o *dorei-atama*, expresiones que significan «cabeza de esclavo», lo que indica que esta moda comenzó en el periodo de servidumbre.

Mucho resta aún por saber sobre los orígenes de la esclavitud. Hay pruebas de sucesivas emigraciones y pudiera ser que algunos de los primeros pueblos que se asentaron en Japón fueran reducidos por invasores posteriores a la condición de esclavos. Hubo también una gran migración procedente de Corea y China y es posible que algunos de estos recién llegados aceptaran voluntariamente la servidumbre ante la posibilidad de enfrentarse a males mayores. Pero la cuestión no está aún lo suficientemente clara. Lo que sí sabemos es que la degradación a la condición de esclavitud era un castigo frecuente en la antigüedad, que quienes no podían pagar sus deudas se ofrecían a sí mismos como esclavos de sus deudores y que los ladrones eran condenados a convertirse en esclavos de aquellos a los que habían robado[47]. Evidentemente existían diferentes condiciones de servidumbre. Los esclavos menos afortunados vivían apenas un poco mejor que los animales; pero había siervos que no podían ser comprados ni vendidos, ni empleados en otros quehaceres que no fueran los de su oficio; estos solían pertenecer a la estirpe del señor y habían accedido voluntariamente a la servidumbre en busca de sustento y protección. La relación entre estos era similar a la que se establecía entre el cliente y el patrono romanos.

Es difícil establecer una diferenciación clara entre hombres liberados y hombres libres en la sociedad japonesa antigua pero sabemos que la población libre, situada en una escala inmediatamente inferior a la clase gobernante, consistía en dos grandes grupos: los *kunitsuko* y los *tomonotsuko*. Los primeros eran campesinos, probablemente descendientes de los primeros invasores mongoles, que podían mantener tierras propias independientemente del gobierno central: eran los señores de su propia tierra pero no eran nobles. Los *tomonotsuko* eran artesanos, probablemente de origen chino o coreano en su mayoría, y constituían unos 180 clanes. Desempeñaban oficios hereditarios y sus clanes

estaban vinculados a los clanes imperiales, que requerían de sus servicios profesionales.

Al principio cada *o-uji* y cada *ko-uji* tenían su propio territorio, sus propios jefes, sus dependientes, sus siervos y sus esclavos. Las jefaturas eran hereditarias, pasaban de padre a hijo en una línea sucesoria directa desde el patriarca original. El jefe de un gran clan era el señor que gobernaba sobre los jefes de los subclanes vinculados a él y ejercía una autoridad tanto religiosa como militar. No debemos olvidar que la religión y el gobierno se consideraban una misma cosa.

Los clanes se agrupaban a su vez en tres categorías: *kobetsu*, *shinbetsu* y *bambetsu*. El *kobetsu* («rama imperial») estaba constituido por las llamadas familias imperiales, que alegaban descender de la diosa del sol; el *shinbetsu* («rama divina») lo formaban los clanes que se declaraban descendientes de otras deidades, terrestres o celestes; y el *bambetsu* («rama extranjera») representaba al grueso de la población. De esta nomenclatura parece deducirse que las clases gobernantes, en un principio, consideraron extranjeros a los plebeyos, japoneses solo por adopción. Algunos expertos opinan que el término *bambetsu* se aplicó inicialmente a los siervos o libertos de ascendencia china o coreana, pero no hay suficientes pruebas al respecto. Sí podemos afirmar con seguridad que la sociedad se dividía en tres clases sociales; que dos de esas clases constituían la oligarquía gobernante[48] y que la tercera, el grupo denominado «extranjero», constituía el grueso de la población, es decir, la plebe.

También existía una división basada en las castas, *kabane* o *sei*. Empleo el término «castas» siguiendo las premisas de Florenz, una de las autoridades más importantes en el estudio de la civilización japonesa antigua, que considera el vocablo *sei* como un equivalente del sánscrito *varna*, que significa «casta» o «color». Cada familia de cada uno de los tres grupos sociales pertenecía a una determinada casta; originalmente cada casta representaba un

oficio u ocupación. En Japón no se desarrolló un sistema de castas excesivamente rígido y ya desde el principio existía confusión en este aspecto, hasta el punto de que en el siglo VII el emperador Temmu consideró necesario reorganizar el *sei* reagrupando a todos los clanes en ocho nuevas castas.

Así se estructuraba la sociedad japonesa en sus orígenes, pero esta sociedad no constituía una nación plenamente formada en el sentido literal del término. Tampoco podemos considerar emperadores a sus primeros soberanos. Florenz fue el primero en realizar estas apreciaciones contrarias a las suposiciones de los historiadores japoneses y ha demostrado que el «soberano celestial» de la antigüedad era únicamente el líder de un *uji*, el *uji* que había probado ser más fuerte que el resto. La autoridad del «soberano celestial» no se extendía a todo el país. Pero aunque no tenía ese poder fuera del grupo de familias subordinadas a su clan, gozaba en cambio de tres importantes prerrogativas. La primera era el derecho de representar a todos los *uji* ante la deidad ancestral común, lo que implicaba los privilegios y poderes de un sumo sacerdote. El segundo era el derecho de representar a todos los *uji* en las relaciones con el exterior, es decir, podía declarar la guerra y firmar la paz en nombre de todos los clanes, por lo que también ejercía la autoridad militar suprema. La tercera prerrogativa incluía el derecho de dirimir las disputas entre los clanes; el derecho a designar al patriarca del clan en caso que la línea sucesoria de la jefatura de un determinado *uji* se extinguiera; el derecho de establecer un nuevo *uji* y el derecho de disolver un *uji* culpable de haber puesto en peligro el bienestar del resto. Por lo tanto, era sumo pontífice, comandante militar supremo y juez supremo. Pero aun así no era un rey absoluto: solo podía ejercer sus poderes con el consentimiento de los clanes. Posteriormente se convertiría en un gran kan y, de hecho, en mucho más, en un soberano-sacerdote, en un rey-dios, en la deidad encarnada. Pero con el crecimiento de sus dominios resultó más complicado ejercer todas las funciones

de su cargo; como consecuencia de delegar esas funciones, su poder temporal fue declinando, mientras que su poder religioso fue en aumento.

La primera estructura social japonesa no fue feudal, tal y como nosotros entendemos este término: consistía en una unión de clanes agrupados para la defensa y el ataque, y cada uno de ellos tenía su propia religión basada en el culto al antepasado fundador. Gradualmente uno de los clanes adquirió más relevancia y fue dominando al resto, llegando a imponer su propio culto al de los demás y convirtiendo a su líder en sumo pontífice. El culto a la diosa del sol se convirtió en el culto de todos los japoneses, aunque no disminuyó la relativa importancia de los cultos de los clanes, simplemente los dotó de una tradición común. Con el tiempo se formó la nación pero el clan continuó siendo la unidad básica de la sociedad, siendo en la actual era Meiji cuando su desintegración se hizo efectiva, al menos en lo que atañe a la legislación. Podemos denominar «primer periodo de la evolución social japonesa» al periodo en el que los clanes se unieron bajo un liderato único y el culto nacional fue establecido. Sin embargo, la estructura social no alcanzó su grado máximo de desarrollo hasta la época del shogunato Tokugawa, aunque ya se perfilaba vagamente en una época tan temprana como la del reinado del emperador Temmu, cuyo ascenso se fecha generalmente en el año 673. Durante su reinado el budismo ejerció una poderosa influencia en la corte; el emperador llegó incluso a imponer una dieta prácticamente vegetariana entre sus súbditos, por lo que la influencia budista era tanto filosófica como práctica. Ya en esta época la sociedad había sido organizada en grados, cada uno de los cuales se distinguía por el tocado que portaban sus miembros; pero el emperador Temmu estableció muchos grados nuevos y reorganizó la administración en 108 departamentos, siguiendo el modelo chino. La sociedad japonesa asumió ya por entonces unas características jerárquicas propias y con el ascenso del poder de los Tokugawa el sistema se

consolidó sin experimentar cambios fundamentales en su estructura. Podemos decir que, desde el final del primer período de evolución social, la nación permaneció dividida en dos grandes clases: la clase dirigente, constituida por la nobleza y el estamento militar; y la clase productiva, constituida por el resto de la sociedad. El principal acontecimiento del segundo periodo de evolución fue el ascenso del poder militar, que mantuvo intacta la autoridad religiosa del emperador, pero usurpó sus funciones administrativas. La sociedad cristalizada por el poder militar presentaba una estructura muy compleja: exteriormente recordaba al feudalismo pero era intrínsecamente diferente de cualquier tipo de feudalismo que se haya desarrollado en Europa. La diferencia radica principalmente en la organización religiosa de las comunidades japonesas, cada una de las cuales, conservando su culto particular y su administración patriarcal, permanecía separada de las demás. El culto nacional constituía un vínculo de tradición, no de cohesión: no existía unidad religiosa. El budismo, aunque fue ampliamente aceptado, no supuso ningún cambio real del orden establecido; independientemente del credo budista que profesaba una comunidad, el verdadero vínculo social era el vínculo del *ujigami*. De este modo, la sociedad japonesa, incluso cuando ya estaba plenamente desarrollada bajo el régimen Tokugawa, no era más que un gran conglomerado de clanes y subclanes que se mantenían unidos por coerción militar.

En la cúspide de esta vasta estructura social estaba la figura del soberano celestial, el dios viviente de la raza, el sacerdote-emperador y sumo pontífice, representante de la dinastía reinante más antigua de la tierra. A continuación se situaba el *kuge*, o antigua nobleza, descendientes de emperadores y dioses. En tiempos de los Tokugawa formaban parte de la antigua nobleza 155 familias. Una de estas, la familia Nakatomi, ejercía y aún ejerce el sacerdocio superior de manera hereditaria: los Nakatomi eran, después del emperador, los paladines del culto ancestral. Todos los gran-

des clanes del periodo temprano de la historia japonesa, como los Fujiwara, los Taira o los Minamoto, eran *kuge*; la gran mayoría de los *shogunes* de épocas posteriores fueron o bien *kuge* o descendientes del *kuge*.

Por debajo del *kuge* estaba el *buke*, o estamento militar, también llamado *monofufu*, *wasaru* o *samurahi* (según su escritura antigua), que se organizaba jerárquicamente. La diferencia de rango entre señores y guerreros se basaba, en la mayoría de los casos, en los ingresos económicos y en los títulos: todos ellos eran samurái y casi todos descendían del *kobetsu* o del *shinbetsu*. Al principio el emperador elegía a un jefe de la clase militar para ostentar de manera temporal el cargo de comandante en jefe; pero gradualmente estos comandantes en jefe fueron adquiriendo más poder y el cargo se hizo hereditario, un cargo que recuerda en cierto modo a los *imperatores* romanos. El comandante en jefe o *shogun* gobernaba sobre unos doscientos o trescientos señores de las provincias o distritos, cuyo poder y privilegios variaban según el rango y los ingresos económicos. En la época Tokugawa los señores o daimio ascendían a 292. Hasta la llegada al poder de la familia Tokugawa cada señor poseía el control y gobierno absoluto de su dominio, tanto es así que los primeros misioneros jesuitas y comerciantes holandeses llegados a Japón los consideraban reyes. El fundador de la dinastía Tokugawa, Ieyasu, comenzó a restringir el despotismo de los daimio hasta el punto de que, si resultaban culpables de oprimir a sus súbditos o de ser crueles con ellos, podían perder sus haciendas. También estableció cuatro grandes categorías de señores feudales: los *sanke* o *go-sanke*, las «tres familias distinguidas», de entre los que se podía elegir un sucesor en caso de que fuera necesario; los *kokushu*, «señores de las provincias»; los *tozama*, «señores externos»; y los *fudai*, «señores exitosos», nombre que se aplicaba a aquellas familias ascendidas al rango señorial en recompensa por su lealtad a Ieyasu. El *sanke* estaba constituido por tres familias; el *kokushu*, por dieciocho; los *tozama* eran ochenta y

seis y los *fudai*, ciento ochenta y siete. Los ingresos anuales del daimio menos poderoso ascendían a 10.000 *koku* de arroz (unos 4.500 kilos de arroz, aunque el valor del *koku* varió enormemente en diferentes épocas) y los del daimio económicamente más importante estaban estimados en 1.027.000 *koku*.

Un gran daimio tenía vasallos superiores e inferiores y cada uno de estos poseía a su vez su propia fuerza de samurái entrenados para la lucha o pequeña nobleza militar. Existía también una clase particular de soldados-campesinos, denominados *goshi*, algunos de los cuales poseían privilegios y poderes que superaban a los de un daimio del rango más bajo. Los *goshi* eran hombres libres y propietarios de las tierras que trabajaban; en cierto modo recuerdan a los *yeomen* ingleses, aunque sean a su vez muy diferentes.

Además de reorganizar el estamento militar, Ieyasu creó nuevas subclases, de las cuales las más importantes eran los *hatamoto* y los *gokenin*. Los *hatamoto*, término que significa «los que portan la bandera», ascendían a 2.000 y los *gokenin*, a 5.000. Estos dos cuerpos de samurái constituían la fuerza militar especial del *shogun*; los *hatamoto* eran vasallos superiores, con altos ingresos económicos, y los *gokenin* eran vasallos inferiores, con ingresos pequeños, cuyo rango era superior al de los samurái comunes porque estaban directamente al servicio del *shogun*. El número total de samurái, incluidos todos los rangos, sumaba unos 2.000.000. Estaban exentos de impuestos y tenían el privilegio de portar dos espadas.

De este modo, brevemente esbozado, se organizaban los estamentos de la nobleza y militar que dirigían los designios de la nación. El grueso de la población se dividía en tres grandes clases: campesinos, artesanos y comerciantes.

Los campesinos, o *hyakusho*, eran, de los tres grupos, la clase superior y en la escala de rango estaban justo por debajo de los

samurái. Es complicado establecer una separación entre la clase samurái y el campesinado, ya que muchos samurái eran también campesinos y porque algunos campesinos tenían un rango considerablemente superior al del samurái ordinario. Quizás debamos emplear el término *hyakusho* para aquellos trabajadores de la tierra que vivían exclusivamente de la agricultura y que no tenían ascendencia *kobetsu* ni *shinbetsu*. En cualquier caso, la tarea del campesino se consideraba una ocupación honorable: la hija de un campesino podía llegar a ser sirvienta de la propia familia imperial, aunque solo desempeñaría un humilde cargo en el servicio. Ciertos campesinos tenían el privilegio de portar espadas. En las primeras eras de la historia japonesa parece no haber habido distinción entre campesinos y guerreros: todos los campesinos eran luchadores capacitados y estaban preparados para entrar en combate en cualquier momento —una condición similar la podemos encontrar en las sociedades escandinavas antiguas—. Una vez se hubo desarrollado un estamento militar concreto, la distinción entre campesino y samurái seguía siendo difícil en determinadas zonas del país. En Satsuma y en Tosa, por ejemplo, los samurái han continuado trabajando la tierra hasta la época actual: los mejores samurái de Kyushu eran casi todos campesinos, y se atribuían su estatura y fuerza física superiores a estas ocupaciones rústicas. En otras partes del país, como por ejemplo en Izumo, estaba prohibido que los samurái se dedicasen a la agricultura; ni siquiera podían ser propietarios de tierras destinadas al cultivo del arroz, aunque sí podían poseer terrenos forestales. Sin embargo, los samurái de otras provincias podían dedicarse a labores agrícolas, aunque les estaba terminantemente prohibido desempeñar cualquier otra ocupación en el comercio o en la artesanía. No obstante, la agricultura no era tan denostada como pueda parecer. Se sabe que algunos de los primeros emperadores tuvieron un interés personal por la agricultura y aún hoy en día, en los recintos del palacio imperial de Asakusa, podemos encontrar pequeños cam-

pos de arroz. Además, es una tradición religiosa inmemorial que el primer brote de arroz crecido dentro del recinto imperial sea cosechado y ofrecido por mano imperial a los antepasados divinos como ofrenda de la cosecha con ocasión del Noveno Festival, el *Shin-Sho-Sai*[49].

Por debajo del campesinado se situaba la clase de los artesanos *(shokunin)*, integrada por herreros, carpinteros, tejedores, alfareros, en definitiva, todos los oficios artesanales. De todos ellos, el de mayor rango era el forjador de espadas, que con frecuencia ostentaba dignidades muy por encima de su rango: algunos poseían el título de *kami*, escrito con la misma grafía que el de daimio —este último normalmente se denominaba el *kami* de su provincia o distrito—. También disfrutaban del patronazgo de las clases superiores, emperadores y *kuge*. Se sabe que el emperador Go-Toba trabajó en la forja de espadas en una herrería de su propiedad. Hasta la época actual se practicaban numerosos ritos religiosos durante el proceso de forja de una hoja de espada.

Todos los oficios artesanales tenían gremios y, por norma general, los talleres y la ocupación eran hereditarios. Existe base histórica suficiente para suponer que los antepasados de los *shokunin* eran en su mayoría de origen chino o coreano.

La clase comercial *(akindo)*, integrada por banqueros, comerciantes, tenderos y proveedores de todo tipo, era la clase con el rango más bajo oficialmente reconocido. Las clases superiores despreciaban el negocio de hacer dinero; todos los métodos de obtener beneficios por compra y reventa del producto del trabajo de otros se consideraban una deshonra. La aristocracia militar siempre ha menospreciado a las clases comerciantes y en las sociedades militares siempre existe poco respeto hacia el trabajo ordinario. Pero en el Japón antiguo los granjeros y los artesanos no eran menospreciados: aparentemente solo se consideraba degradante la actividad comercial y se trataba de una discriminación en parte moral. La relegación de la clase mercantil al escalafón más

bajo de la escala social producía curiosos resultados. Por muy rico que fuera un proveedor de arroz, por ejemplo, tenía un rango inferior a los carpinteros, alfareros o constructores de barcos que empleaba en su negocio, a no ser que su familia perteneciera originalmente a otra clase social. En los últimos tiempos, entre los *akindo* había muchas personas que no eran de ascendencia *akindo*; de este modo esta clase social fue ganando importancia y estatus.

De las cuatro grandes clases sociales: samurái, campesinos, artesanos y comerciantes, o *shi-no-ko-sho*, los tres últimos se englobaban bajo la denominación general de *heimin*, «plebe». Todos los *heimin* estaban sometidos a los samurái y los samurái podían ejercer su privilegio de dar muerte a cualquier *heimin* que no les mostrara el debido respeto. Pero eran los *heimin* quienes constituían realmente la nación, eran ellos quienes creaban la riqueza del país, quienes producían la renta nacional, pagaban los impuestos y sostenían de este modo a la nobleza, a la clase militar y al clero. En cuanto al clero, los sacerdotes budistas, al igual que los sintoístas, formaban una clase aparte de los *heimin* y gozaban de un rango similar al de los samurái.

Fuera del pueblo llano y muy por debajo del más pobre de los *heimin* de rango inferior, existía un amplio número de personas que ni siquiera eran considerados japoneses y que apenas contaban como seres humanos. Oficialmente se les denominaba genéricamente *chori* y a la hora de contabilizar su número las autoridades empleaban las mismas expresiones que se utilizaban para los recuentos de animales: *ippiki, nihiki, sambiki*... Incluso hoy en día se les llama comúnmente «cosas», *mono*, y no «personas», *hito*. El término por el que mejor se conocen en Occidente es el de *eta*, expresión muy frecuente en los cuentos de Mitford, pero las denominaciones variaban según las ocupaciones. Eran los parias de la sociedad. Los historiadores japoneses han negado, alegando cierta base histórica, que los *chori* pertenecieran a la raza japonesa.

Varios grupos o tribus de estos desheredados ejercían el monopolio legal de ciertas ocupaciones: eran poceros, barrenderos de jardines, fabricantes de esteras, de sandalias… según los privilegios locales. Uno de los grupos ejercía oficialmente de torturadores y verdugos; otro trabajaba en la vigilancia nocturna; otros eran enterradores. Pero la mayoría de los *eta* se dedicaban al negocio del teñido y el curtido de las pieles. Solamente ellos tenían el derecho de matar y desollar animales, de preparar los diversos tipos de cuero y de fabricar sandalias de cuero, cordones y pieles para tambores, siendo este último un negocio muy lucrativo, ya que en las decenas de miles de templos que existían por el país se empleaban tambores. Los *eta* tenían sus propias leyes y sus propios jefes, que ejercían el poder sobre la vida y la muerte de los suyos. Vivían en los suburbios o en las inmediaciones de las ciudades pero en asentamientos propios apartados del resto. Podían entrar en la ciudad para vender sus mercancías o para hacer sus compras pero no podían entrar en ninguna tienda a excepción de los establecimientos dedicados a la venta de calzado[50]. Podían trabajar también como cantantes o músicos profesionales pero les estaba prohibida la entrada en las casas, por lo que debían interpretar sus canciones en las calles o en los jardines. Cualquier otra ocupación u oficio distinto al de los trabajos oficiales estaba estrictamente prohibido. La línea divisoria que separaba a los *eta* de los miembros de menor rango de la clase comercial era infranqueable; ningún gueto europeo estuvo más separado del resto de la ciudad por muros y puertas que los asentamientos *eta*, separados del resto de la ciudad por un inmenso muro de prejuicio social. Ningún japonés se dignaría a entrar en un asentamiento *eta* a no ser que alguna obligación oficial así lo exigiera. En el hermoso puertecito de Mionoseki tuve la oportunidad de ver un poblado *eta*, situado en uno de los extremos de la población, que se extiende en forma de media luna alrededor de la bahía. Mionoseki es una de las ciudades más antiguas de Japón, por lo que el poblado *eta* debe ser también muy anti-

guo. Aún hoy en día a ningún habitante japonés de Mionoseki se le ocurriría pasear por ese asentamiento, aunque sus calles son continuación de otras calles; los niños nunca se adentran más allá de un límite invisible; ni siquiera los perros se atreven a cruzar esa frontera de prejuicio. Es un poblado limpio, ordenado, bien construido; con jardines, baños públicos y templos propios. Parece como cualquier otra coqueta aldea japonesa. Pero quizás hace mil años ambas comunidades no convivían pacíficamente. Nadie conoce realmente la historia de estos desheredados ni el porqué de su discriminación, todo ha sido olvidado por completo.

Además de los *eta* propiamente dichos había parias denominados *hinin*, un término que significa «seres no humanos». Bajo esta denominación se incluían los mendigos profesionales, los trovadores ambulantes, los actores, ciertas clases de prostitutas y los proscritos. Los *hinin* también tenían sus propias leyes y sus propios jefes. Cualquiera que hubiera sido expulsado de una comunidad determinada podía unirse a los *hinin*, pero eso significaba decir adiós al resto de la humanidad. El gobierno era demasiado astuto como para perseguir a los *hinin*, pues resultaban muy útiles. Gracias a ellos no era necesario mantener a los delincuentes en prisión ni ayudar económicamente a quienes no podían ganarse la vida, siempre y cuando estas personas ingresaran en este grupo marginal. Una vez dentro, los incorregibles, los vagabundos y los mendigos se sometían a una especie de disciplina y prácticamente desaparecían a ojos administrativos y oficiales. Dar muerte a un *hinin* no se consideraba un crimen y solamente estaba penado con una multa.

El lector podrá formarse ahora una idea aproximada del carácter de la antigua sociedad japonesa. Pero la ordenación de esa sociedad era aún más compleja de lo que acabo de exponer; tal es su grado de complejidad que serían necesarios varios volúmenes para exponerlo detalladamente. Una vez desarrollado por completo lo que podemos llamar el Japón feudal, a falta de otra expresión me-

jor, presentaba características de una sociedad de tipo militar de composición doble combinadas con ciertas características de composición triple. Un dato significativo es la ausencia de una verdadera jerarquía religiosa, motivada por el hecho de que el gobierno jamás se separó de la religión. En un momento dado el budismo intentó establecer una jerarquía religiosa independiente de la autoridad central pero se encontró con dos obstáculos en el camino que lo impidieron. El primero tenía que ver con la condición del budismo en sí, dividido en numerosas sectas, algunas de las cuales eran abiertamente opuestas entre sí. El segundo obstáculo era la hostilidad implacable de los clanes militares, recelosos de que algún poder religioso pudiera interferir directa o indirectamente en su política. En cuanto la nueva religión extranjera demostró ser un peligro, se adoptaron medidas radicales y en el siglo XVI las terribles masacres de sacerdotes ordenadas por Nobunaga pusieron fin a las aspiraciones políticas del budismo en Japón.

Por lo demás, la reglamentación de la sociedad era similar a las de todas las civilizaciones antiguas de tipo militar. La familia gobernaba a la persona; el clan a la familia; la comunidad al clan; el señor de la tierra a la comunidad y el *shogun* al señor.

Dos millones de samurái ejercían el poder absoluto sobre la vida y la muerte de un vasto número de japoneses pertenecientes a las clases productivas; los daimio ejercían un poder similar sobre los samurái y estaban a su vez sometidos al poder del *shogun*. Nominalmente el *shogun* estaba sujeto al emperador, pero en la práctica no era así: el poder militar había usurpado su poder político y administrativo, produciéndose así un cambio en el orden de la autoridad superior. Este cambio en el gobierno impuso una disciplina regulativa en toda la sociedad, desde la nobleza a la plebe. Entre las clases productivas había innumerables combinaciones, todo tipo de gremios; pero se trataba de despotismo dentro de otro despotismo; despotismo de la comunidad, pues cada individuo estaba sometido a la voluntad del resto; despotismo en la empre-

sa, ya fuera industrial o artesanal, que no podía sobrevivir fuera de un gremio. Hemos visto anteriormente que el individuo estaba ligado a su comunidad, no podía abandonarla sin permiso y no podía contraer matrimonio fuera de ella. También hemos visto que el extranjero se consideraba del mismo modo que en la antigua Grecia o en Roma, es decir, como un enemigo, un *hostis*; uno solo podía pertenecer a una comunidad siendo adoptado religiosamente en ella. Respecto a la exclusividad, la sociedad japonesa recordaba a las sociedades de las primeras comunidades europeas; en lo que atañe a las condiciones militares, se parecía más a los grandes imperios asiáticos.

Una sociedad como la que estamos analizando no tiene nada en común con cualquier tipo de civilización occidental. Consistía en una enorme amalgama de clanes unidos por una diarquía en la que el cabecilla militar era omnipotente y el jefe religioso únicamente un objeto de veneración, el símbolo viviente del culto. No obstante, su organización presenta algunas similitudes con lo que entendemos habitualmente por feudalismo, aunque su estructura tiene más en común con las sociedades del Egipto o del Perú antiguos, a excepción de la jerarquía religiosa. La figura suprema no es un emperador en el sentido occidental del término, no es un rey de reyes, sino un dios encarnado, la divinidad de la raza, un descendiente del sol. Alrededor de su persona sagrada las tribus le rendían homenaje y mostraban su veneración, aunque cada tribu conservaba igualmente su culto ancestral; los clanes que formaban esas tribus, las comunidades que formaban esos clanes y las familias que formaban esas comunidades, todos ellos conservaban sus cultos particulares a los antepasados; de este conjunto de cultos fueron surgiendo la tradición y la ley. Pero aun así, las tradiciones y las leyes diferían en mayor o menor medida debido a la variedad de sus respectivos orígenes: solo tenían en común la más humilde e implícita obediencia y la regulación de cada detalle de la vida pública y privada de los individuos. La personalidad era

anulada por la coerción y esta coerción procedía principalmente del interior del propio individuo, no era una coerción externa; la vida de cada individuo estaba minuciosamente ordenada por la voluntad del resto: la libertad de acción, expresión o pensamiento eran conceptos inconcebibles. El resultado era una forma de control mucho más severa que la tiranía de las primeras comunidades griegas: significaba una dictadura religiosa y un despotismo militar en su grado máximo. El individuo no existía legalmente, excepto para ser castigado; a las clases productivas, bien siervos u hombres libres, se les exigía la más servil de las sumisiones.

Para cualquier hombre inteligente de la época moderna sería muy difícil soportar esas condiciones de vida (a no ser que estuviera bajo la protección de un señor poderoso, como el navegante inglés Will Adams, convertido en samurái por Ieyasu): las incesantes y variadas restricciones sobre la vida física, mental y moral supondrían una opresión insoportable. Quienes escriben actualmente sobre la extraordinaria capacidad de los japoneses para la organización y sobre el «espíritu democrático» de este pueblo como prueba de su idoneidad para un gobierno de tipo occidental confunden apariencia con realidad. La realidad es que la extraordinaria capacidad de los japoneses para la organización en grupo es la prueba más evidente de su poca disposición para una forma de gobierno moderna y democrática. En la superficie, la diferencia entre la organización social japonesa y el autogobierno local de la América moderna parece intrascendente. La perfecta autodisciplina de cualquier comunidad japonesa es, sin duda, digna de admiración. Pero la diferencia entre ambas civilizaciones es fundamental: es la diferencia entre cooperación obligatoria e impuesta y cooperación libre y voluntaria; la diferencia entre un comunismo despótico, sustentado por la forma de religión más antigua, y la forma más evolucionada de unión industrial, en la que el individuo tiene derecho a progresar.

Existe popularmente un equívoco respecto a lo que en Occidente denominamos comunismo y socialismo: que son ideas modernas que representan las aspiraciones hacia una forma de democracia perfecta. Pero, de hecho, representan una vuelta a las condiciones más primitivas de la sociedad humana. En las modalidades de despotismo más antiguas encontramos la misma capacidad de autogobierno entre el pueblo: tanto los antiguos egipcios y peruanos como los antiguos griegos y romanos lo practicaban; es el que exhiben las comunidades chinas e hindúes o el que observamos en Siam o Annam. Esto significa un despotismo religioso de tipo comunista, una tiranía social suprema que anula la personalidad, que prohíbe la empresa y hace del libre mercado una ofensa pública. Tal autogobierno también tiene sus ventajas: se adaptaba a la perfección a los requisitos de la vida japonesa siempre y cuando la nación permaneciera aislada del resto del mundo. Resulta obvio que cualquier sociedad cuyas tradiciones éticas prohíben que el individuo se beneficie a costa de sus conciudadanos estará en situación de desventaja cuando se vea forzada a iniciar la batalla por la industrialización, ya que deberá enfrentarse a comunidades cuyo autogobierno permite el mayor grado de libertad personal posible y el ámbito más amplio de competencia empresarial.

Podría suponerse que la coerción moral y física generaría un estado de identidad universal, una uniformidad y una monotonía lúgubres en todas las esferas de la vida. Pero dicha monotonía solo existía restringida a la vida de la comunidad y no de la raza en sí. La pintoresca civilización japonesa se caracterizaba, al igual que la Grecia antigua, por la más absoluta variedad. En todas las sociedades patriarcales regidas por el culto a los antepasados se previene cualquier tendencia hacia la igualdad absoluta, hacia la uniformidad general mediante el carácter del agregado en sí, que nunca es homogéneo. Cada unidad del agregado, cada uno de los numerosos despotismos insignificantes que lo componen, conserva sus tradiciones y costumbres propias y permanece autosuficien-

te. Por tanto, tarde o temprano, resulta en la más absoluta variedad de detalles, pequeños detalles artísticos, industriales, arquitectónicos, mecánicos... En Japón se mantuvo de este modo la diferenciación y la especialización, hasta el punto de que es difícil encontrar en el país dos pueblos en los que las costumbres, la industria y los métodos de producción sean exactamente los mismos. Las costumbres de las aldeas pesqueras ilustran esta situación a la perfección. Las poblaciones pesqueras de cada una de las zonas costeras del país poseen sus propias formas tradicionales de fabricar redes y botes, y sus propios modos tradicionales de manejarlos. En la época del gran *tsunami* de 1896, cuando 30.000 personas perecieron y numerosos pueblos pesqueros fueron completamente destruidos, en Kobe y en muchos otros lugares se recaudó una gran suma de dinero para ayudar a los supervivientes de la catástrofe; los extranjeros, con la mejor de las intenciones, decidieron suplir la falta de botes y aparejos comprando en otras provincias no afectadas por la desgracia grandes cantidades de estos materiales para enviarlos a las zonas destruidas. Sin embargo, estos suministros no resultaban útiles para los pescadores porque no estaban acostumbrados a este tipo de embarcaciones y redes y no sabían cómo manejarlas; posteriormente los extranjeros descubrieron que cada villa marinera tenía sus propias necesidades especiales a este respecto. Las diferencias de hábitos y costumbres de los pescadores son paralelas a las de otros oficios y profesiones. El modo de construir las casas o los tejados difiere en cada provincia, lo mismo ocurre con los métodos de agricultura y horticultura, con la construcción de pozos y con las técnicas de tejer, aplicar laca, fabricar productos de alfarería o elaborar tejas. Casi toda ciudad o aldea de importancia se vanagloria de algún producto especial elaborado de un modo exclusivo y que suele llevar el nombre de la población. Los cultos ancestrales fueron de gran ayuda para preservar y desarrollar dichas producciones locales: los antepasados de los artesanos, las divinidades patronas del gremio, desea-

ban que el trabajo de sus descendientes y sus fieles conservara su carácter distintivo. Aunque la empresa regular estaba sometida a la regulación de la comunidad, la diferencia de cultos promovía la especialización de la producción local. El carácter conservador en la familia y en el gremio podía tolerar pequeñas mejoras o modificaciones derivadas de la experiencia local, pero se resistía a aceptar, quizá de un modo supersticioso, cualquier sugerencia resultante de la experiencia extranjera.

Por todo ello los japoneses, cuando viajan, disfrutan del placer de estudiar las curiosas variedades en la producción local, el placer de descubrir lo novedoso, lo inesperado. Incluso la artesanía y la industria, llegadas desde Corea y China, han desarrollado y conservado numerosas formas distintas debido a la influencia de los incontables cultos locales.

El surgimiento del poder militar

La verdadera historia japonesa prácticamente está comprimida en un vasto episodio: el surgimiento y caída del poder militar. Existe una opinión consensuada respecto al inicio de la historia japonesa, que se fecha en la ascensión de Jimmu Tenno, de quien se dice reinó desde el año 660 al 585 a. C. y vivió 127 años. El periodo anterior a Jimmu Tenno es la Era de los Dioses, un periodo mitológico. Pero la historia realmente fiable no comienza hasta mil años después de la ascensión del emperador Jimmu; las crónicas de ese periodo de mil años deben ser consideradas como meras leyendas. Es cierto que encontramos en estos registros hechos históricos, pero están tan entrelazados con la leyenda y la mitología que apenas se distingue realidad de ficción. Se incluyen, por ejemplo, leyendas de una supuesta conquista de Corea en el año 202 dirigida por la emperatriz Jingo y se ha probado con gran fiabilidad que dicha conquista jamás se produjo[51]. Los registros posteriores poseen un carácter menos mítico. Existe una tradición, aparentemente fundamentada en hechos reales, de una ola migratoria procedente de Corea en la época del decimoquinto soberano, el emperador Ojin; existen tradiciones posteriores relacionadas con los primeros tratados chinos sobre Japón, también fundamentadas en hechos reales; hay vagas referencias a cierto estado de inestabilidad social que parece haberse extendido hasta el siglo V. La llegada del budismo se produjo a mediados del siglo siguiente; existen crónicas que hacen referencia a la fuerte oposición que encontró el nuevo credo en una facción sintoísta y de la

milagrosa victoria obtenida por la nueva religión con la ayuda de los cuatro reyes Deva, a instancias de las oraciones de Shotoku Taishi, gran fundador del budismo en Japón y regente de la emperatriz Suiki. Con el firme establecimiento del budismo durante el reinado de dicha emperatriz (593-628) comienza el periodo auténticamente histórico; estamos ya en el trigésimo tercer soberano de Japón desde Jimmu Tenno.

Pero aunque todo lo acaecido antes del siglo VII permanece, en cierto modo, envuelto en las tinieblas de la fábula, podemos deducir mucha información de estos registros semimíticos referente a las condiciones sociales durante los reinados de estos treinta y tres primeros emperadores y emperatrices. Al parecer, los primeros *mikados* llevaban una vida sencilla y apenas vivían mejor que sus súbditos. El teórico sintoísta Mabuchi relata que vivían en cabañas de adobe con techos de tablillas de madera, vestían prendas de cáñamo, portaban espadas con sencillas vainas de madera alrededor de las cuales se enrollaban zarcillos de viña. Los soberanos caminaban libremente entre la gente y portaban ellos mismos sus arcos y sus flechas cuando iban de caza. Pero a medida que la sociedad fue desarrollándose económica y políticamente, la simplicidad inicial fue desapareciendo y la introducción gradual de las costumbres y el protocolo chino produjo grandes cambios. La emperatriz Suizo introdujo las ceremonias de la corte chinas y estableció los grados de rango chinos entre la nobleza. El lujo y la ilustración chinos pronto hicieron su aparición en la corte; a partir de este momento la autoridad imperial comenzó a decrecer. Los nuevos ceremoniales hicieron más difícil que antes el ejercicio personal de las múltiples funciones imperiales, por lo que comenzó a considerarse necesario delegar ciertas funciones. De este modo la administración real del gobierno comenzó a pasar a manos de delegados imperiales, todos ellos miembros del gran clan *kuge* de los Fujiwara.

Este clan, del que también se nutría la alta jerarquía religiosa, era mayoría en la antigua nobleza y alegaba origen divino. De entre las 155 familias que constituían el *kuge*, 95 pertenecían al clan Fujiwara, incluidas las cinco familias denominadas *Go-Sekke*, de entre las cuales, por tradición, el emperador podía elegir a su emperatriz. Su apellido data del reinado del emperador Kwammu (782-806), que se lo otorgó a Nakatomi no Katamari como deferencia; pero para entonces el clan ya había desempeñado los cargos más importantes de la corte. A finales del siglo VI tenían en sus manos prácticamente todo el poder ejecutivo. Posteriormente se instauró el cargo de *kwambaku*, o regente, un cargo hereditario que perteneció a este clan hasta la época moderna, cuando el poder real dejó de estar en manos de los descendientes de Nakatomi no Katamari. Pero durante casi cinco siglos los Fujiwara fueron los auténticos regentes de la nación y sacaron provecho de su situación. Todos los cargos civiles estaban en manos de los hombres Fujiwara y todas las esposas y favoritas de los emperadores eran mujeres Fujiwara. De este modo todo el poder del gobierno se concentró en manos de este clan y la autoridad política del emperador dejó de existir. La sucesión también estaba regulada por los Fujiwara e incluso la duración de cada reinado dependía de su política. Comenzó a considerarse oportuno animar a los emperadores a abdicar al llegar a una determinada edad, pero aún siendo muy jóvenes, y convertirlos en monjes budistas; así el sucesor en el trono no sería más que un niño manejable. Existen registros históricos de un emperador que ascendió al trono a la edad de dos años y abdicó a los cuatro; otro fue designado *mikado* a los cinco y varios más a los diez. No obstante, la dignidad religiosa del puesto imperial no disminuyó, sino que continuó creciendo. Cuanto más apartado estaba el *mikado* de la vida pública y del ceremonial, la reclusión y su inaccesibilidad aumentaban su aura de leyenda divina. Al igual que el lama del Tíbet, la deidad era invisible para el pueblo; en este momento comenzó a extenderse la

creencia de que quien mirase a la cara del soberano, moriría. Se dice que como los Fujiwara no estaban satisfechos con los despóticos medios que empleaban para asegurarse el poder, mantenían en el palacio imperial lujuriosas formas de corrupción que tenían como objetivo minar el carácter de los jóvenes emperadores para que no reclamasen sus derechos ancestrales al trono.

Quizá esta usurpación, que preparó el camino para el surgimiento del poder militar, nunca ha sido correctamente interpretada. En la historia de todas las sociedades patriarcales de la antigua Europa encontramos ejemplos que ilustran una fase de evolución social similar. En cierto momento de desarrollo acaba produciéndose un hecho similar: el rey-sacerdote pierde por completo toda su autoridad política aunque conserva el poder religioso. Sería un error calificar las políticas de los Fujiwara de mera ambición y usurpación. Los Fujiwara constituían una aristocracia religiosa que alegaba origen divino, eran líderes de clanes en una sociedad en la que religión y gobierno eran una misma cosa; tenían para con su sociedad una relación similar a la de los *eupátridas* con la antigua sociedad Ática. El *mikado* había sido en su origen el magistrado supremo, el comandante militar y el líder religioso con el consenso de la mayoría de los líderes de los clanes, cada uno de los cuales era para sus propios seguidores una especie de «soberano celestial». Pero a medida que el poder del soberano aumentaba con el crecimiento de la nación, aquellos que una vez se habían unido para mantenerlo en el poder comenzaron a considerarlo peligroso. Por ello decidieron privar al soberano celestial de toda su autoridad legal y política pero conservando intacta su supremacía religiosa. Por los mismos motivos también se puso en práctica una política similar en Atenas, en Esparta, en Roma y en otros lugares de la Europa antigua. La historia de los primeros reyes de Roma, según nos cuenta Fustel de Coulanges, ilustra a la perfección la naturaleza del antagonismo que se desarrolló entre el rey-sacerdote y la aristocracia religiosa; algo similar sucedió en

las primeras comunidades griegas con un resultado similar. Los primeros reyes se vieron privados del poder político pero conservaron intactos su autoridad religiosa y sus privilegios: continuaron siendo los supremos sacerdotes tras haber dejado de ser los gobernantes. Este fue también el caso de Japón; imagino que los futuros historiadores japoneses podrán aportar una interpretación novedosa del incidente Fujiwara con la ayuda de la sociología moderna. No hay duda de que la aristocracia religiosa actuó guiada tanto por la precaución como por la ambición al restringir los poderes políticos del soberano celestial. Hubo varios emperadores que introdujeron cambios en la ley y en la tradición, cambios que no eran vistos con buenos ojos por la aristocracia religiosa; hubo un emperador cuyas perversiones solo podrían ser descritas hoy en día en latín; otro emperador, Kotoku, aunque era el «dios encarnado» y jefe supremo de la antigua fe, «despreciaba el Camino de los dioses» y ordenó talar el bosquecillo sagrado del santuario de Iku-kuni-dama. Kotoku fue uno de los mejores y más sabios gobernantes pero su ejemplo como soberano celestial que «despreciaba el Camino de los dioses» debió provocar en los clanes serias reflexiones. Además, hay que destacar otro hecho importante. La casa imperial propiamente dicha se había apartado por completo de los *uji* con el paso de los siglos; y la omnipotencia de esta unidad, independiente de otras unidades, constituía en sí misma un grave peligro para los privilegios aristocráticos y las instituciones ya establecidas. Era demasiado lo que dependía del carácter y la voluntad de un dios-rey omnipotente, capaz de romper con la tradición instaurada por los clanes y de abrogar sus privilegios. Por otra parte, existía una seguridad para todos aquellos que estuvieran bajo el mando patriarcal del clan, que controlaba las tendencias de cada uno de sus miembros a ejercer una influencia predominante sobre el resto. Pero por razones obvias el culto imperial, fuente tradicional de autoridad y privilegio, era intocable: si la nobleza religiosa aspiraba a conservar en sus manos el po-

der, el culto imperial debía ser preservado y reforzado. Así, durante más de cinco siglos la nobleza mantuvo su poder.

La historia de las regencias japonesas ilustra ampliamente una norma general: la autoridad heredada siempre es susceptible de ser suplantada por la autoridad designada. Los Fujiwara acabaron convirtiéndose en víctimas de la corrupción que ellos mismos habían introducido y mantenido en palacio por motivos políticos. Al degenerar en una mera nobleza cortesana, no insistieron en ejercer una autoridad que no fuera más allá de lo civil y confiaron las cuestiones militares íntegramente al *buke*. En el siglo VIII, siguiendo el modelo chino, se había introducido la distinción entre organización militar y organización civil; así surgió una gran clase militar que comenzó a extender su poder rápidamente. Los más poderosos de todos los clanes militares fueron los Minamoto y los Taira. Al delegar en los clanes el manejo de todos los asuntos importantes relacionados con la guerra, los Fujiwara acabaron perdiendo influencia y poder. En cuanto los miembros del *buke* se consideraron lo suficientemente fuertes para llevar las riendas del gobierno —estamos hablando de mediados del siglo XI—, la supremacía Fujiwara se convirtió en agua pasada, aunque algunos miembros del clan continuaron ocupando cargos de importancia durante algún tiempo.

Pero las ambiciones del *buke* solo podían materializarse tras una amarga lucha entre sus miembros, la guerra más larga y feroz de toda la historia japonesa. Tanto los Minamoto como los Taira pertenecían al *kuge*, o alta aristocracia; ambos alegaban ascendencia imperial. Durante los inicios del enfrentamiento, los Taira demostraron su supremacía; parecía que nada les detendría en su empeño de exterminar al clan rival. Pero la suerte cambió de bando y se posicionó del lado de los Minamoto: en la célebre batalla naval de Dan-no-ura, en 1185, los Taira fueron exterminados.

Así dio comienzo el gobierno de los regentes Minamoto o, para ser más exactos, los *shogun*. Ya hemos mencionado anterior-

mente que el significado original del término *shogun* era, al igual que el término militar romano *imperator*, únicamente «comandante en jefe» pero, a partir de este momento, se convirtió en el título del supremo gobernante *de facto* de la nación, con una autoridad doble tanto civil como militar, el rey de reyes. Con el ascenso al poder de los Minamoto comienza la historia del shogunato, la larga historia de la supremacía militar; desde ese momento hasta la actual era Meiji Japón tuvo en realidad dos emperadores: el soberano celestial, o deidad encarnada, que representaba la religión; y el auténtico *imperator*, que ostentaba todos los poderes de la administración. Nunca nadie osó jamás ocupar por la fuerza el trono del descendiente del sol, de donde supuestamente derivaba toda la autoridad. El regente o *shogun* se postraba ante él: la divinidad no podía ser usurpada.

Sin embargo, tras la batalla de Dan-no-ura no llegó la paz. Las guerras entre clanes, que habían comenzado con las sangrientas luchas entre los Minamoto y los Taira, continuaron, a intervalos regulares, durante cinco siglos más. En esta época la nación estuvo desintegrada. Los Minamoto no fueron capaces de conservar la supremacía obtenida tras su éxito militar. Fueron delegando parte de su poder en la familia Hojo y, progresivamente, fueron suplantados por ellos, al igual que los Fujiwara habían sido desplazados por los Taira. Solo tres de los *shogun* Minamoto ejercieron realmente el poder. A lo largo del siglo XIII, y durante un tiempo después, los Hojo gobernaron el país, aunque nunca bajo el título de *shogun*, ya que se consideraban simples delegados shogunales. De este modo, durante un tiempo parece que existió un gobierno triple, pues los Minamoto conservaron en Kamakura una especie de corte. Pero pronto se desvaneció el poder de su clan y hoy día se les denomina significativamente «*shogun* sombra» o «*shogun* títere». Pero nada había de sombrío en la administración de los Hojo, hombres de gran energía y capacidad. Ellos nombraban y deponían sin escrúpulo alguno tanto emperadores como *shogu-*

nes; el shogunato estaba a merced de los Hojo y su debilidad era tal que, por ejemplo, el séptimo regente Hojo, tras deponer al séptimo *shogun*, lo envío a casa bocabajo en palanquín. Sin embargo, los Hojo tuvieron que soportar la sombra del shogunato hasta 1333. Aunque poco escrupulosos en sus métodos, los regentes Hojo fueron gobernantes competentes y salvaron al país de un intento de invasión dirigido por Kublai Khan en 1281. Con la inestimable ayuda de un tifón, que se dice destruyó a la flota enemiga en respuesta a las numerosas plegarias realizadas en los templos de toda la nación, los Hojo repelieron la invasión. Pero no tuvieron tanto éxito a la hora de lidiar con ciertos desórdenes domésticos, en especial los promovidos por los turbulentos sacerdotes budistas. Durante el siglo XIII el budismo se había convertido en una gran potencia militar similar al poder de las órdenes de sacerdotes guerreros en la Europa medieval. Los monasterios budistas se habían convertido en fortalezas repletas de armas y hombres; la amenaza budista había provocado más de una vez el terror en la sagrada reclusión de la corte imperial. En un principio Yoritomo, el primer *shogun* de la dinastía Minamoto, ya se había dado cuenta de la tendencia militarista del budismo y había obrado en consecuencia prohibiendo que los monjes portaran armas y que pudieran mantener vasallos armados. Pero sus sucesores fueron menos cuidadosos y no reforzaron esta política de restricciones; de este modo, el poder militar budista se desarrolló de tal modo que incluso el más astuto de los Hojo dudaba de su capacidad para bregar con él. Con el tiempo el poderío budista demostró que podía causar problemas serios. El vigésimo sexto *mikado*, Go-Daigo, se reveló contra la tiranía de los Hojo con el apoyo de los sacerdotes budistas. El emperador fue derrotado y desterrado a las islas de Oki pero muy pronto los señores poderosos, que habían estado durante largo tiempo sometidos al despotismo de los regentes, abrazaron la causa imperial. Reunieron sus fuerzas, restauraron al emperador exiliado y lanzaron un ataque desesperado contra la

capital de los regentes, Kamakura. La ciudad fue asaltada y sus edificios quedaron reducidos a cenizas; tras una valiente pero inútil defensa, el último de los regentes Hojo se practicó el *harakiri*. De este modo tanto el shogunato como la regencia llegaron a su fin.

En ese momento el *mikado* había recobrado todo el poder de la administración pero, por desgracia para él y para todo el país, Go-Daigo tenía un carácter demasiado débil como para aprovecharse de esta oportunidad: revivió el shogunato designando a su propio hijo como *shogun*; ignoró los servicios, la lealtad y el valor de quienes le habían devuelto el poder y fortaleció las posiciones de aquellos a los que debería haber temido. Como consecuencia se produjo la catástrofe política más grave en toda la historia de Japón: la división interna de la propia casa imperial.

El despotismo de los regentes Hojo ya había preparado el camino para que sucediera algo así. Durante el final del siglo XIII vivían al mismo tiempo en Kioto el *mikado* reinante y al menos tres emperadores depuestos. Era solo cuestión de tiempo que se desatara una lucha por la sucesión y así sucedió, espoleada por las intrigas del ladino general Ashikaga Takeuji, que gozaba de la confianza del emperador Go-Daigo. Ashikaga había traicionado a los Hojo para aliarse con Go-Daigo y restaurarlo en el poder imperial, pero posteriormente traicionó a Go-Daigo para hacerse con el poder administrativo. El emperador descubrió la trama cuando era demasiado tarde y, aunque envió a su ejército contra Ashikaga, fue derrotado. Tras la lucha, Ashikaga se hizo con el control de la capital, implantó un nuevo shogunato y Go-Daigo se vio obligado a partir al exilio por segunda vez. Por primera vez, dos ramas diferentes de la familia imperial, cada una de ellas apoyada por señores poderosos, se enfrentaban por el derecho de sucesión. La rama de la cual Go-Daigo figuraba como representante activo se denomina históricamente rama del sur *(nancho)* y es la única legítima según los historiadores japoneses.

La otra rama se conoce como rama del norte *(hokucho)* y permanecía en Kioto con el apoyo del clan Ashikaga, mientras que Go-Daigo, que se había refugiado en un monasterio budista, conservaba la insignia del imperio. Así, durante 56 años Japón vivió un periodo de doble *mikado* en el que el desorden reinante hacía peligrar la integridad nacional. Para el pueblo no resultaba nada fácil decidir qué emperador ostentaba mayor derecho. Hasta ese momento la figura imperial había representado la divinidad nacional y el palacio imperial había constituido el templo supremo de la religión nacional: la división propiciada y mantenida por los Ashikaga significaba, por tanto, la ruptura completa con la tradición sobre la que se asentaba el conjunto de la sociedad japonesa. La confusión fue en aumento y el peligro se hizo cada vez mayor. Los Ashikaga, alarmados ante el cariz que habían tomado los acontecimientos, zanjaron la cuestión persuadiendo al quinto *mikado* de la dinastía del sur, Go-Kameyama, para que entregara su insignia al *mikado* reinante de la dinastía del norte, Go-Komatsu. Así, en 1392, Go-Kameyama fue honrado con el título de emperador retirado y Go-Komatsu fue reconocido como legítimo emperador de toda la nación. Sin embargo, los nombres de los otros cuatro emperadores de la dinastía del norte todavía son excluidos de la lista oficial. De este modo el shogunato Ashikaga evitó el peligro, pero el periodo de su dominación militar, que perduró hasta 1573, estaba condenado a convertirse en el periodo más oscuro de la historia de Japón. Los Ashikaga dieron al país quince gobernantes, algunos de los cuales fueron muy competentes: intentaron promover la industria, cultivaron la literatura y el arte, pero fueron incapaces de procurar la paz. Surgieron las irremediables disputas entre los señores que el shogunato no pudo someter a su control. Tal era la situación de terror e inseguridad que la nobleza cortesana huyó de la capital para buscar refugio al lado de los daimio que tenían el poder suficiente como para prestarles protección. Los robos y los asaltos se extendieron por todo

el país y la piratería asoló las costas. El shogunato, a su vez, se vio obligado a la humillación de tener que pagar un tributo a China. La agricultura y la industria dejaron de existir excepto en los dominios de algunos señores poderosos. Las provincias de la nación estaban exhaustas; el hambre, los terremotos y las enfermedades contribuyeron a aumentar el horror y la miseria de una guerra interminable. Para hacerse una idea del grado de pobreza en el que estaba inmerso el país basta citar que el emperador Go-Tsuchimikado —el descendiente número 102 de la dinastía del sol— murió en el año 1500 y su cadáver tuvo que esperar cuarenta días a las puertas del palacio porque no se podían sufragar los gastos de su funeral. La lamentable situación del país continuó hasta el año 1573 y mientras tanto el shogunato fue perdiendo importancia hasta quedar reducido a la nada. Fue entonces cuando surgió un nuevo y poderoso capitán que puso fin a la casa Ashikaga y tomó las riendas del poder; su nombre era Oda Nobunaga y bajo su mando Japón entró, por fin, en una era de paz.

Japón había estado en un estado de guerra permanente desde el siglo V. Ningún emperador, regente o *shogun* había sido capaz de imponer firmemente su gobierno en todo el país. En alguna parte siempre había guerras entre clanes. En el siglo XVI uno sólo podía garantizarse la seguridad de su persona bajo la protección de algún líder militar, que a su vez exigía favores por su protección. La cuestión de la sucesión imperial —que casi causa la ruina del imperio durante el siglo XIV— podía ser desempolvada en cualquier momento por alguna facción imprudente con el probable resultado de la destrucción de la civilización y la vuelta a un estado de barbarismo. Nunca hasta entonces el futuro de Japón había parecido tan oscuro; fue en ese momento cuando Oda Nobunaga se erigió como el hombre más fuerte del imperio y el líder del ejército japonés más formidable que se hubiera reunido al mando de un único capitán. Nobunaga, descendiente de sacerdotes sintoístas, era ante todo un patriota. No buscó el título de *shogun* y nun-

ca lo obtuvo. Su único objetivo era salvar al país y descubrió que esto solo podía lograrse centralizando el poder feudal bajo un único control y haciendo cumplir la ley enérgicamente. Al sopesar las diversas formas y medios con los que efectuar esta centralización, observó que uno de los primeros obstáculos que había que eliminar era el inmenso poder del budismo militante, el budismo feudal que se había desarrollado durante la época de los regentes Hojo y que estaba representado principalmente por las grandes sectas Shin y Tendai. Como ambos grupos había prestado ayuda a sus enemigos, fue fácil encontrar una excusa para el ataque y procedió primero contra la secta Tendai. La campaña se dirigió con un rigor feroz: todos los monasterios-fortalezas de Hiyei-san quedaron reducido a escombros y los sacerdotes y sus acólitos, ya fueran mujeres o niños, fueron pasados a cuchillo sin piedad. Nobunaga no era un hombre de naturaleza cruel, pero era un político implacable que sabía cuándo y por qué aplicar mano dura. Para hacerse una idea del poder de la secta Tendai antes de la masacre basta solo con decir que en Hiyei-san ardieron tres mil edificios monacales. La secta Shin de Hongwanji, cuyo cuartel general estaba en Osaka, era algo menos poderosa; su monasterio principal, que ocupaba el terreno de lo que actualmente es el castillo de Osaka, era una de las fortalezas más inexpugnables del país. Nobunaga esperó varios años para preparar el ataque. Los monjes guerreros se defendieron con arrojo; se dice que 50.000 vidas se perdieron durante el asedio. Solo la intervención del emperador en persona puso fin a la matanza e impidió que la fortaleza quedara reducida a cenizas. Por respeto al emperador, Nobunaga accedió a perdonar las vidas de los sacerdotes Shin; fueron desposeídos de sus pertenencias y dispersados; y de este modo perdieron para siempre su poder. Una vez que el budismo quedó debilitado militarmente, Nobunaga se centró en los clanes guerreros. Apoyado por los generales más grandes que la nación jamás había visto —Hideyoshi e Ieyasu—, comenzó a imponer la ley y el orden;

probablemente habría conseguido muy pronto su gran objetivo si no hubiera muerto en 1583 debido a la traición de un subordinado rencoroso.

Nobunaga, por cuyas venas corría sangre Taira, había sido principalmente un aristócrata con aptitudes para la administración y versado en la tradición de la diplomacia. Su vengador y sucesor, Hideyoshi, era un tipo de soldado completamente diferente: hijo de campesinos, un genio carente de entrenamiento que se había abierto camino hasta lo más alto a base de astucia y valor, poseedor de una habilidad excepcional con las armas y dotado de una vasta capacidad innata para la estrategia militar. Siempre había estado de acuerdo con el gran propósito de Nobunaga y, de hecho, lo llevó a cabo, sometiendo a todo el país, de norte a sur, en nombre del emperador, por el que había sido designado regente *(kwambaku)*. De este modo se estableció temporalmente la paz nacional. Pero los vastos poderes militares que Hideyoshi había reunido y disciplinado amenazaban con volverse en su contra, por lo que decidió mantenerlos ocupados declarando la guerra a Corea, desde donde pensaba iniciar la conquista de China. La guerra contra Corea comenzó en 1592 y se extendió hasta 1598, año de la muerte de Hideyoshi, sin obtenerse resultados satisfactorios. Hideyoshi había demostrado ser uno de los mejores soldados de la historia, pero no era tan buen político. Quizá la cuestión de Corea se hubiera resuelto con mayor fortuna si Hideyoshi se hubiera aventurado a dirigir las operaciones él mismo. Sin embargo, esta guerra dejó a ambos países exhaustos; Japón erigió pocos memoriales en recuerdo a sus escasas victorias, a excepción del Mimidzuka, «Monumento de la Oreja», en Nara, que señala el lugar exacto del templo de Daibutsu en el que se quemaron 30.000 pares de orejas enemigas.

El vacío de poder que dejó la muerte de Hideyoshi fue ocupado por el hombre más extraordinario que haya producido la historia japonesa: Tokugawa Ieyasu. Ieyasu descendía de los Mina-

moto y era aristócrata hasta la médula. Como soldado era ligeramente inferior a Hideyoshi, aunque una vez lo había derrotado; pero Ieyasu era mucho más que un militar, era un hombre de estado avezado, un diplomático incomparable y, en cierto modo, un intelectual. Sereno, cauto, reservado, desconfiado aunque generoso, severo pero compasivo al mismo tiempo; por la versatilidad de su talento, comparable a Julio César. Todo lo que Nobunaga y Hideyoshi habían anhelado y no habían podido conseguir, Ieyasu lo logró rápidamente. Tras cumplir el último mandamiento de Hideyoshi de no mantener las tropas en Corea «para que se convirtieran en espíritus que vagan por tierras extranjeras», Ieyasu tuvo que enfrentarse a una formidable alianza de señores feudales dispuestos a arrebatarle el poder. Tras la célebre batalla de Sekigahara, Ieyasu se alzó como señor de todo el país y adoptó una serie de medidas para consolidar su autoridad y perfeccionar hasta el más mínimo detalle la maquinaria del gobierno militar. Como *shogun* reorganizó los daimiatos, redistribuyó la mayoría de los feudos entre sus aliados, creó nuevos grados militares y equilibró el poder de los grandes daimio para imposibilitar cualquier tipo de revuelta en su contra. Posteriormente obligó a los daimio a garantizar con su propia seguridad su buen comportamiento: debían pasar cierto tiempo del año en la capital del *shogun*, dejando a sus familias como rehenes el resto del año[52]. Toda la administración se reorganizó en torno a un plan sencillo pero sagaz y las leyes dictadas por Ieyasu demostraron su gran capacidad como legislador. Por primera vez en la historia japonesa la nación formaba una unidad y estaba tan cohesionada como su peculiar naturaleza permitía. Los seguidores del fundador de Yedo siguieron su ejemplo: el shogunato Tokugawa, que finalizaría en 1867, dio al país quince soberanos militares. Durante este tiempo de 250 años Japón disfrutó de paz y prosperidad y la sociedad japonesa se desarrolló en todo su esplendor. La industria y el arte desarrollaron nuevas y maravillosas formas y la literatura encontró patronazgo entre la

aristocracia y los señores. El culto nacional se protegió con escrupuloso cuidado y se tomaron todas la precauciones posibles para impedir una nueva lucha por la sucesión imperial como la que había estado a punto de llevar al país a la ruina en el siglo XIV.

Hemos visto que la historia del gobierno militar de Japón se extiende a lo largo del periodo histórico auténtico hasta la época moderna, y se cierra con el segundo periodo de integración nacional. El primer periodo tuvo lugar en los albores de la historia, cuando los clanes aceptaron por primera vez el liderazgo del jefe del clan más poderoso, que sería reverenciado desde entonces como soberano celestial, sumo pontífice, arbitro máximo, comandante supremo y altísimo magistrado. Desconocemos cuánto tiempo hubiera requerido esta integración bajo una monarquía patriarcal pero podemos decir que, en el caso de la diarquía japonesa, el proceso se extendió al menos mil años. El hecho más significativo es que los enemigos del *mikado* mantuvieron intacto el culto imperial durante ese tiempo; según el credo nacional el único soberano legítimo era el *tenshi*, el «hijo del cielo», el *tenno* o «rey celestial». Incluso en los periodos de mayor desorden del país, la descendencia del sol siempre fue objeto de veneración y su palacio se consideró el templo del credo nacional. Podían surgir grandes capitanes capaces de coaccionar la voluntad imperial, pero siempre se comportaban como devotos y esclavos de la deidad encarnada; jamás osarían ocupar su trono o abolir por decreto la religión. Solo una vez se produjo una interferencia seria con el poder imperial y el terremoto social causado por la división interna de la casa imperial demostró al *shogun* Ashikaga la gravedad de su error. Únicamente la integridad de la sucesión imperial y el mantenimiento ininterrumpido del culto imperial posibilitaron que Ieyasu uniera indisolublemente las diversas unidades de la sociedad japonesa.

Herbert Spencer ha demostrado que las dinastías religiosas son extremadamente longevas y su extraordinario poder de longevi-

dad impide que sufran cambios; pero las dinastías militares, que dependen del carácter individual de los dirigentes para su supervivencia, tienden a la desintegración. La inmensa duración de la dinastía imperial japonesa, a diferencia de los varios shogunatos y regencias que representaron un mero dominio militar, ejemplifica a la perfección esta característica. Se puede trazar la línea de la descendencia imperial hasta que esta se pierde en la nebulosa de un pasado mítico. Es la evidencia de la extrema resistencia a los cambios que caracteriza al conservadurismo religioso; por otra parte, la historia de los shogunatos y las regencias prueba la tendencia a la desintegración de las instituciones carentes de un fundamento religioso y del poder de cohesión de la religión. La extraordinaria duración del gobierno Fujiwara, comparado con otros, quizá sea debida a que los Fujiwara constituían una aristocracia más bien religiosa que militar. Incluso la todopoderosa estructura militar ideada por Ieyasu había entrado en decadencia antes de que la agresión extranjera precipitara su caída.

La religión de la lealtad

«Las sociedades militares —expone Herbert Spencer en *Principios de sociología*— se caracterizan por poseer un alto grado de patriotismo gracias al cual se considera que el triunfo de la sociedad es el fin supremo de la acción; deben poseer la lealtad de donde emana la obediencia a la autoridad y deben ser obedientes y estar dotadas de una fe abundante». La historia del pueblo japonés ejemplifica estas verdades. Entre ningún otro pueblo la lealtad ha alcanzado formas más extraordinarias e impresionantes; en ningún otro pueblo la obediencia se ha nutrido de una fe más abundante, la fe derivada del culto a los antepasados.

La piedad filial, es decir, la religión doméstica de la obediencia, se amplía con la evolución social y, con el tiempo, se acaba diferenciando entre la obediencia política debida a la comunidad y la obediencia militar debida al señor feudal. Una obediencia que no solo implica sumisión, sino sumisión devota; y no un simple sentido de obligación, sino un sentimiento de deber. En un principio esta obediente sumisión es esencialmente religiosa y en su expresión de lealtad mantiene su carácter religioso y se convierte en una manifestación constante de una religión de autosacrificio. La lealtad se desarrolla muy pronto en las sociedades militares y encontramos conmovedores ejemplos de ella en los primeros registros históricos japoneses. Pero también encontramos ejemplos trágicos: historias de autoinmolación.

Todo lo que el vasallo poseía (bienes, familia, libertad y vida) se lo debía a su señor. Se esperaba que entregara cualquiera de estas

cosas, o todas, sin protestar, por el bien de su señor. El deber hacia el señor feudal, como el deber para con los antepasados, no cesaba con la muerte. Al igual que realizaban ofrendas de alimento a los espíritus de sus padres, el espíritu del señor debía ser atendido con veneración por quienes le habían debido obediencia directa en vida. No se podía permitir que el espíritu del soberano entrara en el mundo de las sombras sin ser atendido adecuadamente: algunos de los que le habían servido en vida estaban obligados a seguirle en la muerte. Por este motivo surgió en las sociedades primitivas la costumbre de realizar sacrificios humanos, que al principio fueron obligatorios pero posteriormente se convirtieron en voluntarios. Como hemos visto en un capítulo anterior, en el Japón antiguo los sacrificios humanos fueron habituales en los funerales importantes hasta que en el siglo I comenzaron a usarse figuras de arcilla en lugar de las víctimas oficiales. También hemos visto que, tras la abolición del *junshi* obligatorio, el acto de seguir al señor en la muerte, la práctica del *junshi* voluntario continuó hasta el siglo XVI, época en la que este rito se convirtió en una moda militar. Cuando un daimio fallecía, quince o veinte de sus vasallos ponían fin a sus vidas. Ieyasu decidió poner fin a esta práctica del suicidio, como recoge en el artículo 76.º de su célebre *Legado*:

«Aunque sea una costumbre inmemorial que un vasallo siga a su señor en la muerte, no existe ninguna razón para su práctica. Confucio ha ridiculizado el uso de *Yo* [imágenes que se enterraban con los muertos]. Estas prácticas se prohibirán por completo en el caso de los vasallos principales, pero también para los secundarios e incluso para los de rango más bajo. Esto es lo que aguarda al vasallo leal que desoiga esta prohibición: su familia será reducida a la pobreza mediante la confiscación de todas sus propiedades y pertenencias como advertencia para todos aquellos que desobedezcan las leyes».

El edicto de Ieyasu puso fin a la práctica del *junshi* entre sus propios vasallos, pero continuó tras su muerte. En 1664 el shogu-

nato promulgó una ley por la cual la familia de toda persona que practicara el *junshi* sería castigada. Y así se hizo, por ejemplo, en el caso de Uyemon Hyoge, que se abrió el vientre tras la muerte de su señor, Okudaira Tadamasa: el gobierno procedió de inmediato a confiscar las tierras del suicida, ejecutó a dos de sus hijos varones y envió al resto de la familia al exilio. Aunque han seguido ocurriendo casos de *junshi*, incluso en la presente era Meiji, la determinada actitud del gobierno Tokugawa ha provocado que la más ferviente lealtad derivase hacia la religión en lugar de hacia el sacrificio. En lugar de practicarse el *harakiri*, el vasallo se afeitaba la cabeza tras la muerte de su señor para tomar los hábitos y convertirse en monje budista.

La costumbre del *junshi* solo representa un aspecto del sentido de la lealtad japonés: existían otras costumbres igualmente, o incluso más, significativas. Por ejemplo, la costumbre del suicidio militar, no como *junshi*, sino como un castigo autoinfligido exigido por la tradición de la disciplina samurái. No existía ningún impedimento legal para el *harakiri* en cuanto suicidio punitivo. Parece ser que esta modalidad de autodestrucción era desconocida en el Japón antiguo y probablemente haya llegado de China junto con otras costumbres militares. Los antiguos japoneses practicaban el suicidio por estrangulación, como refleja el *Nihongi*. El *harakiri* se estableció como costumbre y privilegio de la clase militar. Los jefes de un ejército acosado o los defensores de una fortaleza asediada ponían fin a sus vidas para evitar caer en manos del enemigo, una costumbre que aún hoy continúa. A finales del siglo XV ya era habitual la costumbre militar de permitir que cualquier samurái se practicara el *harakiri* en lugar de ser sometido al deshonor de una ejecución. Posteriormente comenzó a reconocerse el deber de un samurái de suicidarse cuando se le ordenaba. Todos los samuráis estaban sometidos a esta ley, incluso los señores de la provincias; en toda familia samurái los niños de ambos sexos aprendían a suicidarse y debían hacerlo si llegaba el momento en

que el honor personal o la voluntad del señor así lo exigía. Las mujeres no practicaban el *harakiri*, muerte por desentrañamiento, sino el *jigai*, que consistía en seccionarse las arterias del cuello con una daga en un único corte. Los particulares de la ceremonia del *harakiri* son ya bien conocidos gracias a las traducciones de los textos japoneses relacionados con esta práctica y realizadas por Mitford, por lo que no es necesario que me detenga en su análisis. Simplemente destacaré que el honor y la lealtad exigían que cualquier samurái, hombre o mujer, debía estar preparado para poner fin a su vida con la espada en cualquier momento. Para un guerrero, cualquier fisura en la confianza de su señor (voluntaria o involuntaria), el fracaso a la hora de realizar una misión complicada, un error, una torpeza o, incluso, una mirada de desagrado por parte de su señor feudal constituían razones suficientes para el *harakiri* o *seppuku*, término este último de origen chino y preferido por los aristócratas. Para los vasallos de más alto rango era un deber practicarse el *seppuku* para mostrar su desacuerdo ante una mala conducta de su señor cuando otros medios de hacerle entrar en razón no habían resultado eficaces. Esta heroica costumbre se convirtió en materia de numerosas obras de teatro populares. En el caso de las mujeres casadas pertenecientes al estamento samurái —directamente responsables ante sus maridos y no ante el señor feudal—, el *jigai* era un medio de preservar el honor en tiempos de guerra, aunque también se practicaba como un sacrificio de lealtad al espíritu del marido fallecido en combate[53]. En el caso de las jóvenes existían otros muchos motivos. Las doncellas samurái que entraban al servicio de una casa noble podían suicidarse por la crueldad con la que se les trataba o porque la lealtad debida a la señora de la casa era igual que el vínculo de lealtad que unía al guerrero con su señor. Son numerosas las heroínas del feudalismo japonés.

En las primeras crónicas históricas japonesas abundan los casos de mujeres de oficiales condenadas a suicidarse. Esta costumbre

quizá derive de la antigua ley que considera que la familia del ofensor es igualmente responsable de la ofensa, independientemente de las circunstancias. También solía ser habitual que una esposa se suicidara tras la muerte del marido, no tanto por desconsuelo como por el deseo de seguir a su marido al otro mundo para servirle como en vida. Aún hoy en día suceden este tipo de suicidios femeninos que simbolizan el antiguo ideal de lealtad de la esposa al marido. Se llevan a cabo siguiendo el antiguo ritual feudal y la mujer se viste de blanco para la ocasión. Durante la guerra contra China se produjo en Tokio un suicidio muy destacado, el de la mujer del teniente Asada. La joven, que solo tenía veintiún años, se quitó la vida al saber que su marido había caído en el campo de batalla. Nada más conocer la noticia, comenzó a realizar los preparativos para su propia muerte: escribió cartas de despedida a sus familiares, puso al día todos los asuntos pendientes y limpió la casa escrupulosamente, según la costumbre. Después, vestida con las prendas ceremoniales, dispuso unas esteras frente a la alcoba del cuarto de invitados, colocó una fotografía de su marido en la alcoba y depositó unas ofrendas ante su imagen. Cuando ya hubo preparado todo, se sentó frente al retrato, cogió su daga y de un único y habilidoso corte se seccionó la garganta.

Además del suicidio como medio para preservar el honor, la mujer samurái tenía el derecho y el deber de suicidarse como protesta moral. Hemos visto como, entre los vasallos de más alto rango, se consideraba un deber moral practicarse el *harakiri* como queja ante una actitud deshonrosa por parte del señor cuando otro tipo de protestas no había surtido efecto. Entre las mujeres samuráis —educadas para considerar a sus maridos como señores feudales— era una obligación moral practicar el *jigai*, como protesta, ante un comportamiento ignominioso por parte de un marido que no había atendido a otras reprimendas o consejos. El ideal de deber femenino que empujaba a tales sacrificios aún pervive hoy en día; podemos citar más de un caso en el que una espo-

sa generosa entrega la vida para mostrar su repulsa por algún acto inmoral. Quizá el ejemplo más llamativo fue el que tuvo lugar en 1892 durante la época de elecciones en la prefectura de Nagano. Un rico votante llamado Ishijima, tras haber expresado públicamente su intención de ayudar a cierto candidato, faltó a su palabra y apoyó finalmente al candidato rival. Al conocer la ruptura de la promesa, la mujer de Ishijima se vistió de blanco y realizó el *jigai* según la antigua costumbre samurái. La gente todavía decora con flores y quema incienso ante la tumba de esta valerosa mujer.

Darse muerte a uno mismo por orden de un superior —un deber que ningún samurái cuestionaría jamás— nos parece menos difícil que otro deber ampliamente aceptado: el sacrificio de los hijos, la esposa y la familia por el bien del señor. Casi todas las tragedias de la literatura popular japonesa tratan este tema de los enormes sacrificios realizados por los vasallos o dependientes de un daimio, hombres o mujeres que entregan a sus hijos a una muerte segura para así salvar la vida de los hijos de su señor[54]. No existe ningún motivo que indique que este tipo de sucesos se exagera en las obras teatrales, pues muchos de ellos se basan en historias reales. Los incidentes, sin duda, se matizan y se decoran para adecuarse a los requisitos del teatro, pero el retrato general que hacen de la sociedad es incluso menos lúgubre que la realidad. La gente sigue disfrutando de estas historias y el crítico literario occidental a menudo se limita a destacar únicamente las partes cruentas para justificar el gusto de la audiencia japonesa por los espectáculos sangrientos, intentando demostrar que se trata de un pueblo de una ferocidad innata. A mi parecer el amor de este pueblo por la tragedia prueba lo que los críticos tratan siempre de ignorar: el profundo sentimiento religioso de este pueblo. Estas obras continúan deleitando no por el horror que producen, sino por su enseñanza moral, por su exposición del deber de sacrificio y del coraje, de la religión de la lealtad. Representan los martirios de la sociedad feudal por sus ideales nobles.

El mismo espíritu de lealtad se manifiesta en toda la sociedad de formas muy diferentes. Igual que un samurái estaba ligado a su señor feudal, el aprendiz estaba ligado a su maestro y el empleado a su jefe. La confianza se extendía por las diversas capas sociales, ya que en todas existía el mismo sentimiento de deber mutuo entre sirviente y amo. Cada oficio, cada ocupación practicaba la religión de la lealtad, que exigía, por un lado, absoluta obediencia y sacrificio, y por el otro, bondad y ayuda. Y por encima de todos, estaba el deber hacia con los muertos.

El deber de morir por el padre o el señor era una obligación social tan antigua como el deber de vengar la muerte de cualquiera de ellos. Este último deber ya se reconocía en los albores de la sociedad. Las crónicas más antiguas de Japón ofrecen numerosos ejemplos de venganzas obligatorias. La ética confucionista confirmó esta obligación prohibiendo que ningún hombre «viviera bajo el mismo cielo» que el asesino de su señor, padre o hermano, y fijando todos los grados de parentesco o relación dentro de los cuales la venganza se consideraba ineludible. La ética confucionista se convirtió muy pronto en la ética de la clase dirigente de Japón y ha seguido siéndolo hasta hace bien poco. Todo el sistema confucionista, como he indicado anteriormente, se basaba en el culto a los antepasados y constituía una ampliación y elaboración de la piedad filial, por lo que estaba en completa sintonía con la experiencia moral japonesa. Según se fue desarrollando el poder militar en Japón, el código chino de venganza comenzó a ser aceptado universalmente e, incluso, aprobado por la ley y la tradición. El propio Ieyasu lo mantuvo, obligando únicamente a la entrega por escrito de un documento de venganza en la corte criminal del distrito. El texto que recoge esta imposición resulta muy interesante:

«Con respecto a la venganza de ofensas infligidas al señor o al padre, el Sabio y Virtuoso [Confucio] reconoce que vengador y ofensor no pueden vivir bajo la bóveda celeste. La persona que al-

bergue tal venganza deberá enviar un documento escrito a la corte criminal y, aunque no se pondrá ningún impedimento para la realización de la misma dentro del plazo de tiempo acordado, se prohíbe expresamente que el castigo al ofensor se realice causando disturbios. Quienes no cumplan con el trámite de dar aviso escrito de su venganza son como lobos: su castigo o su perdón dependerán de las circunstancias de cada caso».

Los parientes, al igual que los padres; los profesores, al igual que los señores, debían ser vengados. Una considerable proporción de las novelas y las obras teatrales está dedicada a las venganzas emprendidas por mujeres; de hecho, las mujeres, e incluso los niños, se convertían muchas veces en instrumentos de venganza cuando no quedaban hombres en la familia afrentada para llevar a cabo este deber. Los aprendices también vengaban a sus maestros, e incluso los amigos por juramento se vengaban unos a otros cuando era necesario.

La organización peculiar de la sociedad japonesa explica por qué motivo el deber de venganza no se confinaba simplemente al círculo de parentesco natural. Hemos visto que la familia patriarcal constituía una corporación religiosa y que el vínculo familiar no venía dado por el afecto, sino por el culto. También sabemos que la relación de la familia con la comunidad, de la comunidad con el clan, y del clan con la tribu era igualmente una relación religiosa. Por lo tanto, las primeras prácticas de la venganza estaban reguladas por el vínculo con el culto familiar, comunitario o tribal al igual que por el vínculo de sangre; con la introducción de la ética china y el desarrollo de la sociedad militar, la idea de venganza como deber amplió su ámbito. El hijo o el hermano por adopción tenía la misma obligación que el hijo o hermano de sangre; el profesor tenía con su alumno una relación de padre a hijo. Asesinar al propio padre era un crimen que legalmente se castigaba con la muerte, pero el mismo castigo recaía en el alumno que asesinaba a su maestro. La noción de reverencia filial del alumno hacia el ma-

estro fue una importación china: una extensión de la piedad filial hacia «el padre de la mente». Había otras muchas extensiones de este deber y el origen de todas ellas, bien sea chino o japonés, se basa en el culto a los antepasados.

En ninguno de los libros publicados sobre las antiguas tradiciones de Japón se ha insistido lo suficiente en el significado religioso original del *kataki-uchi*. Es bien sabido que el origen de las tradiciones asociadas a la venganza en las sociedades antiguas es religioso, pero lo peculiar de la venganza japonesa es que ha conservado ese significado religioso hasta el presente. El *kataki-uchi* era un acto propiciatorio, como demuestra el rito con el que finaliza: la colocación de la cabeza cortada del enemigo sobre la tumba de la persona vengada como ofrenda expiatoria. Uno de los momentos más conmovedores e impresionantes de este rito, según se practicaba antiguamente, consistía en una alocución al espíritu de la persona a la que se iba a vengar; a veces incluso se hacía por escrito, dejando un manuscrito sobre su tumba.

Es probable que el lector esté familiarizado con la historia de los *47 ronin*, una historia real recogida por Mitford en su recopilación *Historias del Japón Antiguo*. Pero seguramente desconozca el significado del lavado de la cabeza cortada de Kira Kotsuke-no-Suke o de la alocución que los valientes hombres dirigen a su señor fallecido tras haber esperado tanto tiempo para llevar a cabo su venganza. Esta alocución, cito la traducción de Mitford, se dejó por escrito sobre la tumba del señor Asano y actualmente se conserva en el templo de Sengakuji:

«En el décimo quinto año de Genroku [1703], duodécimo mes, día decimoquinto, venimos aquí para rendiros homenaje: cuarenta y siete hombres en total, desde Oishi Kuranosuke hasta el soldado de infantería Terasaka Kishiyemon. Todos venimos con regocijo a entregar nuestras vidas por vos y venimos humildemente a anunciárselo al honorable espíritu de nuestro maestro muerto. En el día decimocuarto del mes tercero del año pasado,

nuestro honorable maestro decidió atacar a Kira Kotsuke-no-Suke por un motivo que desconocemos. Nuestro honorable maestro se vio obligado a poner fin a su vida, pero Kira Kotsuke-no-Suke sobrevivió. Aunque tememos que, tras el decreto gubernamental, esta acción nuestra desagradará a nuestro honorable maestro, nosotros, que hemos comido de vuestros alimentos, no dejamos de repetir sin ruborizarnos el siguiente verso: "No vivirás bajo el mismo cielo ni caminarás por la misma tierra que el enemigo de tu padre o señor", ni podemos osar a abandonar el infierno y presentarnos ante vos en el paraíso a menos que hayamos llevado a cabo la venganza que vos comenzasteis. Cada día de espera nos ha parecido tres otoños. Durante dos días hemos caminado por la nieve, comiendo solo una vez. Los ancianos y los decrépitos, los enfermos y los convalecientes, todos han venido llenos de alegría a entregar sus vidas. Los hombres se ríen de nosotros, como saltamontes que confían en la fuerza de sus patas, y de este modo avergüenzan a nuestro honorable señor; pero no podemos cesar en nuestro objetivo de venganza. Tras habernos reunido la noche pasada, hoy escoltamos al señor Kotsuke-no-Suke hasta vuestra tumba. Esta daga, con la que nuestro honorable señor puso fin a su vida el año pasado, y que se nos fue entregada para su custodia, ahora la devolvemos. Si vuestro noble espíritu está presente ahora en esta tumba, rogamos que acepte esta daga y que la hunda en la cabeza de su enemigo para así disipar la ira para siempre. Este es el respetuoso discurso de cuarenta y siete hombres».

Es significativo el detalle de dirigirse al señor Asano como si estuviera presente y visible. La cabeza de su enemigo ha sido lavada escrupulosamente, según el protocolo de presentación de cabezas a un superior vivo. Se ha depositado sobre la tumba junto con la espada o daga de 23 centímetros empleada por el señor Asano para realizar el *harakiri*, cumpliendo la orden del gobierno, y que después Oishi Kuranosuke empleó para cortar la cabeza de Kira

Kotsuke-no-Suke. Se insta al espíritu del señor Asano para que tome el arma y golpee con ella la cabeza, de modo que la ira desaparezca de su espíritu para siempre. Entonces, tras haber sido condenados a practicarse el *harakiri*, los cuarenta y siete vasallos se reencontraron con su señor en la muerte y están enterrados frente a su tumba. Hoy en día, ante sus lápidas, el humo de los bastones de incienso sigue alzándose hacia el cielo doscientos años después; son ofrendas de los numerosos visitantes que acuden al lugar movidos por la admiración al valor y la lealtad de estos cuarenta y siete hombres[55].

Para comprender en su totalidad esta historia de lealtad, uno debe vivir en Japón para impregnarse del auténtico espíritu de la vida del Japón antiguo; pero creo que cualquiera que se acerque a la excelente versión de Mitford podrá sentir una inmensa emoción. La alocución de los vasallos al espíritu del señor resulta especialmente conmovedora porque expresa el afecto, la fe y el sentido del deber más allá de los límites de la vida. Aunque nuestra ética occidental moderna condene la venganza, las viejas historias japonesas de venganza y lealtad poseen un lado noble y se alejan por completo de una vulgar *vendetta* debido a su expresión de gratitud, de renuncia a uno mismo, de valentía al enfrentarse a la muerte y de confianza en lo desconocido. Es por todo ello, por su carácter religioso, por lo que nos impresionan consciente o inconscientemente. La venganza individual, la represalia aplazada de una ofensa personal, nos causa rechazo: hemos aprendido que la emoción que causa este tipo de venganza es un sentimiento de brutalidad, un sentimiento que rebaja al ser humano a la condición animal. Pero en la historia de un homicidio provocado por el sentimiento de deber y gratitud hacia el maestro muerto, existen circunstancias que pueden despertar nuestra simpatía moral, nuestro sentido de la fuerza y la belleza de la entrega total, de la fidelidad inquebrantable y del afecto sincero. Y la historia de los cuarenta y siete *ronin* es una de ellas.

Hay que tener en cuenta que la antigua religión japonesa de la lealtad, cuya expresión suprema son las terribles tradiciones del *junshi*, el *harakiri* y el *kataki-uchi*, era de ámbito limitado. Estaba limitada por la propia constitución de la sociedad. Aunque la nación, en todos sus niveles, estaba regulada por conceptos de deber que eran similares en todas las zonas, el círculo de ese deber, para cada individuo, no se extendía más allá del clan al que pertenecía. El vasallo estaba siempre dispuesto a morir por su señor, pero no sentía el mismo vínculo para sacrificarse por el gobierno militar, a no ser que dicho vasallo perteneciera a las fuerzas militares especiales del *shogun*. Su madre patria, su país, su mundo no se extendían más allá de los límites del dominio de su señor. Fuera del dominio el vasallo solo podía ser un vagabundo, un *ronin*, u «hombre ola», que es lo que significa el término empleado para referirse a los samurái sin señor. En estas condiciones no pudo desarrollarse adecuadamente ese sentimiento de lealtad que se identifica con el amor a un monarca y un país, lo que denominamos patriotismo. En Japón podía surgir temporalmente un auténtico sentimiento de patriotismo cuando algún peligro amenazaba a toda la raza, como el intento de conquista mongol; pero en circunstancias normales ese sentimiento patriótico no tenía oportunidad de desarrollarse. El culto de Ise representaba la religión nacional, como forma diferenciada del culto tribal o del clan; pero cada hombre había sido formado para creer que su deber primero era para con su señor. Nadie puede servir a dos señores y el gobierno feudal suprimió por completo cualquier tendencia en esta dirección. El cuerpo y el alma del individuo pertenecían por completo a su señor, de tal forma que la idea de deber para con la nación no tenía cabida en la mente del vasallo. Para el samurái ordinario, por ejemplo, una orden imperial no habría sido la ley, pues no reconocía ninguna ley por encima de la ley de su daimio. En cuanto a un daimio, este podía o bien desobedecer o bien obedecer una orden imperial según las circunstancias: su superior directo era el *shogun*

y estaba obligado a realizar una distinción política entre el soberano celestial, como deidad, y el soberano celestial, como personalidad humana. Antes de la última centralización del poder militar se produjeron numerosos casos de señores que se sacrificaron por el emperador pero hubo muchos más casos de señores que se rebelaron contra la voluntad imperial. Bajo el gobierno de los Tokugawa, la cuestión de obedecer o resistirse a una orden imperial dependía más que nada de la actitud del *shogun*; ningún daimio se habría arriesgado a obedecer la voluntad de la corte de Kioto si eso hubiera significado desobedecer las órdenes de la corte de Yedo, al menos así sucedió hasta que el shogunato entró en decadencia. En la época de Iemitsu los daimio tenían expresamente prohibido acercarse al palacio imperial cuando iban de camino a Yedo, incluso aunque el emperador se lo hubiera pedido. También les estaba prohibido apelar directamente al *mikado*. La política del shogunato consistía en evitar todo tipo de comunicación entre la corte de Kioto y los daimio. De este modo se imposibilitaron las intrigas durante doscientos años, pero también el desarrollo del patriotismo.

Por esa misma razón, cuando Japón se enfrentó cara a cara con la amenaza inesperada de la agresión occidental, la abolición de los daimiados se convirtió en una cuestión de vital importancia. El extremo peligro exigía que las unidades sociales se unieran en una única masa coherente capaz de actuar de manera uniforme; que los clanes y las tribus se disolvieran de modo permanente; que toda la autoridad se centrara en el representante de la religión nacional; y que el deber de obediencia al señor feudal fuera sustituido de una vez por todas por el deber de obediencia al soberano celestial. La religión de la lealtad, que se había desarrollado durante mil años de guerras, no podía ser eliminada, pero utilizada convenientemente supondría un patrimonio nacional de incalculable valor, un poder moral capaz de obrar milagros en manos de una única voluntad sabia con un fin igualmente sabio. No podría ser

destruido pero sí transformado, enfocado a unos objetivos más nobles, expandido hacia unos fines más amplios; así se convertiría en un nuevo sentimiento nacional de confianza y deber: patriotismo en el sentido moderno del término. Ahora el mundo debe conocer todo lo que Japón ha logrado en un periodo de treinta años; los logros que el futuro depare a esta nación aún están por venir. Pero una cosa es cierta: el futuro de Japón dependerá del mantenimiento de esta nueva religión de lealtad, derivada, a través de la anterior, de la antigua religión de los muertos.

La amenaza jesuita

La segunda mitad del siglo XVI constituye el periodo más interesante de la historia japonesa por tres razones. Primero, porque fue en ese momento cuando surgieron los poderosos capitanes Nobunaga, Hideyoshi e Ieyasu, ese tipo de hombres que solamente parecen surgir en los momentos de suprema necesidad, personalidades que requieren para su aparición las mejores cualidades, extraídas de innumerables generaciones, y una extraordinaria combinación de circunstancias. En segundo lugar este periodo es de gran importancia porque en él asistimos a la primera integración del antiguo sistema social, la unión definitiva de todos los señores de los clanes bajo un gobierno central militar. Y por último, esta época despierta un interés especial porque se produjo el primer intento de cristianizar Japón: el auge y caída del poder jesuita.

El significado sociológico de este episodio es instructivo. Exceptuando, quizás, la división interna de la casa imperial en el siglo XII, el mayor peligro que jamás haya amenazado la integridad nacional japonesa ha sido la introducción del cristianismo por parte de los jesuitas portugueses. La nación solo pudo salvarse mediante la adopción de una serie de despiadadas medidas que supusieron un sufrimiento incalculable y la pérdida de incontables vidas humanas.

La llegada del cristianismo a Japón se produjo durante el periodo de gran desorden que precedió al esfuerzo centralizador de Nobunaga. El sacerdote jesuita Francisco Javier y sus misioneros

llegaron a Kagoshima en 1549; para el año 1581 ya se habían construido 200 iglesias cristianas por todo el país, una clara muestra de la rapidez con la que se expandía el nuevo credo. En 1585 una embajada japonesa fue recibida por primera vez en Roma; por esa época unos once daimio —o «reyes», tal y como los jesuitas los denominaban— se habían convertido al cristianismo. Entre ellos estaban algunos de los señores más poderosos. La nueva religión también se había introducido rápidamente entre el pueblo llano y se había convertido en un credo «popular», en el más amplio sentido del término.

Cuando Nobunaga ascendió al poder, favoreció a los jesuitas de diversas maneras, pero no por simpatía hacia su religión, pues jamás había albergado deseos de convertirse en cristiano, sino porque pensaba que podría servirse de ellos en su campaña contra el budismo. Al igual que para los jesuitas, para Nobunaga el fin justificaba los medios. De una manera aún más despiadada que Guillermo el Conquistador, no dudó a la hora de hacer matar a su propio hermano y a su suegro cuando ambos se opusieron a sus intereses. Nobunaga pronto se arrepintió de la ayuda y protección que, por motivos políticos, había prestado a los sacerdotes cristianos, pues estos desarrollaron en seguida un poder tan importante como amenazador. J. H. Gubbins, en su «Informe sobre la introducción del cristianismo en China y Japón», cita este interesante texto al respecto extraído de una obra titulada *Ibuki Mogusa*:

«Nobunaga se arrepintió de su política favorable a la introducción del cristianismo. Convocó a sus vasallos a una reunión y les dijo: "El comportamiento de estos misioneros a la hora de convencer al pueblo para que se una al credo extranjero dando dinero no me agrada. Pensad una cosa, ¿qué os parecería si demoliéramos el templo Nambanji ['templo de los bárbaros del sur', así denominaban a la iglesia establecida por los primeros misioneros]?". A esto Mayeda Tokuzenin respondió: "Ya es demasiado tarde para destruir el templo de Namban. Intentar contrarrestar el poder de

esta religión es como intentar desviar la corriente del océano. Los nobles, tanto los de la más alta alcurnia como los menos importantes, son adeptos del nuevo credo. Si ahora os proponéis exterminar esta religión, temo que el malestar se extienda entre vuestros propios vasallos. Por tanto, creo que debéis abandonar la idea de destruir Nambanji". Nobunaga se arrepintió entonces de su actitud previa frente a la fe cristiana y buscó otros modos de erradicarla de raíz».

El asesinato de Nobunaga en 1586 prolongó el periodo de tolerancia hacia el cristianismo. Su sucesor Hideyoshi, que consideraba peligrosa la influencia de los misionarios extranjeros, estaba ocupado en la centralización del poder militar y en la pacificación del país. Pero la violenta intolerancia de los jesuitas en las provincias del sur había comenzado ya a crear enemigos de la religión extranjera deseosos de vengar las atrocidades cometidas en nombre del nuevo credo. Las historias de las diversas misiones dan testimonio de la violencia de los daimio convertidos al cristianismo: quema de templos budistas, destrucción de incontables obras de arte y masacres de monjes budistas; una actitud alabada por los propios escritores jesuitas y que demostraba el fervor religioso de estos nuevos cruzados. En un principio, los misioneros habían adoptado una actitud persuasiva; posteriormente, tras haber reunido suficiente poder bajo la tutela de Nobunaga, adoptaron modos más represivos y crueles. Un año después de la muerte de Nobunaga comenzó la reacción contra el cristianismo. En 1587 Hideyoshi destruyó las iglesias de Kioto, Osaka y Sakai, y expulsó a los jesuitas de la capital; y en el año siguiente ordenó que se reunieran en el puerto de Hirado para abandonar el país. Sin embargo, los misioneros se sentían lo suficientemente fuertes y respaldados como para desobedecer: en lugar de abandonar Japón, se dispersaron por todo el país y buscaron la protección de los daimio cristianos. Hideyoshi quizá pensó que no sería políticamente inteligente llevar los problemas al límite: los sacerdotes se mantu-

vieron en un segundo plano y dejaron de predicar públicamente. Esta autoexclusión resultó útil hasta 1591, cuando la llegada de una misión de franciscanos cambió por completo la situación. Los franciscanos, que venían formando parte de una embajada desde Filipinas, obtuvieron permiso para permanecer en el país con la condición de no predicar. Pero rompieron el pacto imprudentemente y desataron la ira de Hideyoshi, que decidió aplicar un castigo ejemplar. En 1597 seis franciscanos, tres jesuitas y varios cristianos más fueron crucificados en Nagasaki. La actitud del gran Taiko hacia el credo extranjero precipitó la reacción contra el cristianismo, una reacción que ya había estado gestándose en algunas provincias. Pero la muerte de Hideyoshi en 1598 reavivó las esperanzas de los jesuitas con respecto al futuro de su misión predicadora. Su sucesor en el gobierno, el cauto Ieyasu, permitió que albergaran esperanzas e, incluso, les permitió restablecerse en Kioto, Osaka y otras partes, pues se estaba preparando para la gran lucha por el poder, que se saldó favorablemente para Ieyasu en la batalla de Sekigahara. Ieyasu sabía que el elemento cristiano estaba dividido, algunos líderes estaban de su parte y otros de parte de sus enemigos, por lo que no era el momento para comenzar una política represiva. Pero en 1606, tras haberse establecido firmemente en el poder, Ieyasu se mostró por vez primera en contra del cristianismo promulgando un edicto que prohibía las misiones y que obligaba a todos aquellos convertidos al cristianismo abandonar esta fe. Pero la expansión del cristianismo prosiguió, dirigida no solo por los jesuitas, sino también por los dominicos y los franciscanos. Se dice que el número de cristianos del imperio ascendía a dos millones de personas, una cantidad sin duda exagerada. Pero Ieyasu no adoptó medidas represivas hasta 1614, año en que comenzó la gran persecución. Anteriormente se habían producido persecuciones menores promovidas por daimio de manera independiente y no por el gobierno central. Las persecuciones locales en Kyushu, por ejemplo, fueron consecuencia natural

de la intolerancia de los jesuitas en los días en que estos eran poderosos y los daimio convertidos al cristianismo quemaron templos y masacraron a los monjes budistas; estas persecuciones fueron aún más feroces en distritos como Bungo, Omura y Higo, donde los jesuitas instigaron una violenta persecución contra la religión nativa. Pero desde 1614, cuando el cristianismo ya se había introducido en 56 de las 64 provincias japonesas, la supresión de la religión extranjera se convirtió en objetivo prioritario del gobierno: la persecución se desarrolló sistemática e ininterrumpidamente hasta que el cristianismo desapareció por completo.

Por lo tanto, el destino de las misiones quedó ya establecido por Ieyasu y sus inmediatos sucesores, pero es la labor desempeñada por Ieyasu la que despierta más interés. Los tres grandes capitanes, en un momento u otro, habían recelado del cristianismo, pero solo Ieyasu tuvo el tiempo y la habilidad para lidiar con el problema social que la predicación de los sacerdotes había generado. Hideyoshi había temido que los problemas políticos de la nación podrían complicarse al aplicar medidas rigurosas contra las misiones. Ieyasu también había dudado durante mucho tiempo. Las razones de sus dudas eran complejas. No era un hombre que actuara a la ligera ni que se dejara influir por ningún tipo de prejuicio. Sabía que eliminar una religión que practicaban más de un millón de personas no era tarea fácil y que implicaría mucho sufrimiento. No era dado a causar dolor de manera innecesaria y siempre se había mostrado como un hombre humanitario y cercano al pueblo llano. Pero era, ante todo, un hombre de estado y un patriota, y para él la cuestión principal consistía en la relación del nuevo credo con la situación política y social de Japón. Esta cuestión requería una investigación larga y paciente, por lo que centró en ella toda su atención. Finalmente decidió que el cristianismo de la iglesia de Roma constituía un problema político de la mayor gravedad y que su eliminación era una necesidad imperiosa. Las severas medidas adoptadas por Ieyasu y sus sucesores, medidas que se

mantuvieron vigentes a lo largo de doscientos años, fracasaron en su intención de exterminar el credo por completo, lo que demuestra que las raíces cristianas habían arraigado profundamente en Japón. En la superficie había desaparecido todo rastro de cristianismo pero en 1865, cerca de Nagasaki, se descubrió que varias comunidades habían preservado en secreto las formas del culto de Roma y aún hoy emplean numerosas palabras portuguesas y latinas relacionadas con la religión.

Para valorar en su justa medida la decisión de Ieyasu —uno de los políticos más astutos y, al mismo tiempo, humanitarios que haya habido— es necesario considerar, desde el punto de vista japonés, las pruebas que le llevaron a obrar del modo en que lo hizo. Conocía de sobra las numerosas intrigas de los jesuitas, algunas dirigidas contra él mismo, pero prefería valorar el objetivo último y el probable resultado de dichas intrigas, más que el hecho mismo de su existencia. Las intrigas religiosas no eran una novedad, pues eran habituales entre los budistas, y jamás hubiesen llamado la atención del gobierno militar si no hubieran interferido nunca con la política del estado y el orden público. Pero las intrigas religiosas que tenían como objetivo derrocar al gobierno e implantar una dominación sectaria de la nación no pasaban desapercibidas. Nobunaga le había enseñado al budismo una amarga lección acerca del peligro de la conspiración. Ieyasu sabía que las intrigas de los jesuitas tenían un objetivo político muy ambicioso, pero tuvo más paciencia que Nobunaga. En 1603 todo el país estaba bajo su control pero no promulgó el edicto final hasta transcurridos once años. En el documento afirmaba simplemente que los sacerdotes extranjeros estaban conspirando para hacerse con el control del gobierno para apoderarse del país:

«Los cristianos han venido a Japón no solo para comerciar con sus barcos, también anhelan diseminar una ley maligna para derrocar la doctrina correcta, de modo que puedan cambiar el gobierno del país y hacerse con el control de toda la tierra. Este es el

germen del gran desastre y debe ser aplastado... Japón es el país de los dioses y de Buda: honra a los dioses y venera a Buda... La facción de los Bateren[56] no cree en el camino de los dioses y blasfema contra la Ley verdadera, vulnera lo correcto y daña la bondad. Son enemigos de los dioses y de Buda... Si no se les aleja con celeridad, la seguridad del estado estará en peligro y si quienes nos gobiernan no ponen freno a este grave problema, se expondrán al reproche del cielo.

Los misioneros deben ser expulsados de inmediato, no quedará en todo Japón ni un solo centímetro de tierra donde puedan poner el pie; si se niegan a obedecer esta orden, serán castigados. Que el cielo y los cuatro mares lo escuchen: ¡Obedeced!».[57]

Este documento acusa a los misioneros de dos cargos diferentes: de conspiración política para hacerse con el control del gobierno y de intolerancia contra las formas nativas de culto sintoístas y budistas. Los escritos de los propios jesuitas son la prueba palpable de esta intolerancia. El cargo de conspiración no es tan fácil de probar; pero es razonable suponer que, si hubieran tenido la oportunidad, los católicos hubieran intentado hacerse con el control del gobierno general de igual modo que habían controlado los gobiernos locales de los daimio convertidos. Además, para cuando se promulgó el edicto, Ieyasu ya había tenido conocimiento de una serie de cuestiones que contribuyeron a que se formara una opinión negativa del catolicismo: la historia de la conquista española de América; el exterminio de los pueblos nativos americanos; las persecuciones de los Países Bajos; la labor de la Inquisición; el intento de Felipe II de conquistar Inglaterra y la pérdida de las dos Armadas. El edicto se promulgó en 1614, aunque Ieyasu había podido conocer varias estas cuestiones ya en 1600. En ese año el capitán de barco inglés Will Adams había llegado a Japón dirigiendo un buque holandés. Adams había iniciado su viaje en 1598, es decir, diez años después de la derrota de la primera Armada española y un año después de la derrota de la segunda. Ha-

bía sido testigo del reinado de la longeva Isabel, que aún vivía, y probablemente había conocido a Howard, Seymour, Drake, Hawkins, Forbisher y *sir* Richard Grenville, el héroe de 1591. Will Adams era natural de Kent y había «servido de patrón y de contramaestre en los barcos de Su Majestad». El navío holandés fue apresado en cuanto llegó a Kyushu; Adams y sus marineros fueron puestos bajo la custodia del daimio de Bungo, que informó rápidamente a Ieyasu del suceso. Para los jesuitas portugueses la llegada de los marineros protestantes era un acontecimiento muy importante: una entrevista entre los herejes y el soberano de Japón podría tener consecuencias devastadoras para sus intereses. Para Ieyasu también se trataba de un suceso importante, por lo que ordenó que le enviaran a Adams a Osaka. La ansiedad de los jesuitas ante la llegada del inglés no escapó a la penetrante observación del *shogun*. Los jesuitas habían intentado una y otra vez matar a los marineros recién llegados, según el testimonio escrito de Adams, y en Bungo lograron asustar a dos de ellos para que dieran falsos testimonios[58]. «Los jesuitas y los portugueses —escribe Adams— presentaron ante el emperador [Ieyasu] numerosas pruebas contra mí y contra mis hombres, acusándonos de ladrones de naciones, y señalando que mientras estuviéramos con vida, seríamos una amenaza para Su Excelencia y el país». Quizá la insistencia de los jesuitas en dar muerte a Adams cuanto antes —«crucificado, pues esa es la costumbre en Japón, al igual que en nuestra tierra es ahorcar»— hizo que Ieyasu se inclinara a favor del inglés. Según Adams, Ieyasu respondió a los portugueses: «Como aún no le hemos hecho ningún daño ni a él ni a ninguno de los de su país, va contra la razón y la justicia darnos muerte». Sucedió entonces lo que los jesuitas más temían y que habían intentado evitar con la intimidación, la intriga y el asesinato: Ieyasu y el hereje Adams tuvieron una entrevista. «Tan pronto como estuve ante su presencia —escribió Adams—, me preguntó de qué país procedíamos; contesté a todo lo que me preguntó, pues que-

ría saberlo todo acerca de la guerra y de la paz: escribir los detalles de la conversación sería demasiado aburrido. Después me enviaron a prisión por un tiempo, estando muy bien atendido, con uno de los marineros que me había acompañado para servirme». Por otra carta de Adams podría deducirse que la entrevista se prolongó hasta bien llegada la noche y que las preguntas de Ieyasu se referían específicamente a la política y a la religión: «Me preguntó si en nuestro país había guerras y le respondí que sí, que estábamos en guerra con los españoles y los portugueses pero que estábamos en paz con todas las demás naciones. Después quiso saber en qué creía. Le respondí que en Dios, creador del cielo y de la tierra. Me hizo otras preguntas relacionadas con la religión y con muchas cosas más. Cuando me preguntó por qué ruta habíamos llegado al país, cogí un mapa del mundo y le mostré el estrecho de Magallanes. Se sorprendió tanto que creía que le estaba mintiendo. De una cosa pasábamos a otra y permanecí con él hasta la medianoche». Parece ser que ambos congeniaron muy bien desde el principio. Adams destaca significativamente: «Me miró con buenos ojos y parecía bastante favorable». Dos días más tarde Ieyasu mandó buscar a Adams de nuevo para interrogarle acerca de aquellas cuestiones que los jesuitas no querían sacar a la luz: «Me hizo preguntas relativas a la guerra de nuestro país con España y Portugal. Quería saber los motivos y respondí a todo con detalle para que pudiera comprenderlo. Me pareció que se alegraba bastante al saber estas cosas. Al final fui enviado a prisión de nuevo, pero esta vez mi alojamiento era mejor». Adams tardó seis semanas en volver a ver a Ieyasu: nuevamente fue llevado ante su presencia para ser interrogado una tercera vez. Después se ganó la libertad y el favor de Ieyasu, que cada cierto tiempo enviaba a buscarle para que le enseñara «algo de geometría y matemáticas, entre otras cosas». Ieyasu ofreció a Adams numerosos regalos, un buen sustento económico y le encargó la construcción de algunos navíos para realizar grandes travesías. Con el tiempo el contrama-

estre pobre se convirtió en samurái y se le entregó una hacienda. «Al estar al servicio del emperador he obtenido lo que en Inglaterra sería un señorío con ochenta o noventa hombres que son mis esclavos o siervos: anteriormente jamás se le había rendido un honor similar a ningún extranjero en este país». De la influencia de Adams sobre Ieyasu dan buena cuenta las cartas del capitán Cock, de la representación inglesa; en una fechada en 1614 leemos: «La verdad es que el emperador le tiene en alta estima y suele visitarle y hablar con él cuando los reyes y príncipes están fuera»[59]. Gracias a esta influencia se permitió a los ingleses establecer una delegación en Hirado. La historia de este sencillo contramaestre inglés del siglo XVII, que con su honestidad y sentido común se ganó el favor del más grande y sabio soberano japonés, resulta de lo más asombrosa. Sin embargo, a Adams jamás se le permitió regresar a Inglaterra, quizás porque sus servicios eran demasiado valiosos como para permitirse perderlos. En sus cartas él mismo dice que Ieyasu nunca le negó nada de lo que le pedía, excepto el privilegio de volver a Inglaterra; cada vez que se lo preguntaba «el viejo emperador permanecía en silencio»[60]. La correspondencia de Adams demuestra que Ieyasu no desaprovechaba la oportunidad de obtener información directa sobre cuestiones internacionales relativas a la religión y a la política. En cuanto a los asuntos internos de Japón, disponía del sistema más perfecto de espionaje que jamás se haya visto y sabía todo lo que acontecía en cada parte del país. Aun así ya hemos visto que esperó catorce años antes de promulgar su edicto contra el cristianismo. En 1606 renovó el edicto de Hideyoshi pero este solo se refería a la prédica pública del cristianismo, y mientras los misioneros cumplieron externamente con la ley, tuvo que tolerarlos en sus dominios. Posteriormente comenzaron las persecuciones por todas partes, pero la propaganda secreta de los misioneros también se había puesto en marcha y los católicos aún albergaban esperanzas. Sin embargo, una amenaza se cernía en el cielo, como la calma que precede a la tormenta.

El capitán Saris narra en 1613 una anécdota muy sugestiva que le sucedió en Japón: «He invitado a unas mujeres de muy buen ver a entrar en mi camarote, donde tengo colgada una lujuriosa pintura de Venus con su hijo Cupido. Ellas, al verla, cayeron de rodillas ante el cuadro, que creían que representaba a Nuestra Señora y a Su Hijo, y rezaron con gran devoción. Después en un susurro (para que ninguno de sus compañeros pudieran oírlas) me dijeron que eran cristianas y que habían sido convertidas por los jesuitas portugueses». Las primeras medidas relevantes que aplicó Ieyasu no fueron dirigidas contra los jesuitas, sino contra otra orden más imprudente, como revelan las cartas de Adams: «En el año 1612 se abolieron las misiones de los franciscanos. Los jesuitas aún conservan privilegios. La mayoría están en Nagasaki. En otros lugares se permiten pero en menor número». Así pues, tras el incidente de los franciscanos, el catolicismo aún disfrutó de dos años de gracia.

Nos queda por analizar por qué Ieyasu calificó al cristianismo como «una religión falsa y corrupta» en su legado final y en otros muchos documentos. Desde el punto de vista oriental y después de su investigación, no podía considerarla de otro modo. Se oponía a todas las creencias y las tradiciones sobre las que la sociedad japonesa se asentaba. El estado japonés era un agregado de comunidades religiosas con un rey-dios en la cima; las tradiciones de todas estas comunidades tenían la fuerza de leyes religiosas; la ética se identificaba con la obediencia de la tradición; la piedad filial era la base del orden social y la lealtad derivaba de la piedad filial. Pero esta religión occidental, que enseñaba que el marido debía abandonar a sus padres para irse con su esposa, consideraba que la piedad filial era una virtud inferior. Proclamaba que el deber para con los padres, señores y soberanos solo era deber cuando la obediencia al mismo no implicaba ninguna acción contraria a las enseñanzas de la Iglesia y que el deber supremo de obediencia no era hacia el soberano celestial de Kioto, sino al Papa de Roma.

¿Acaso los misioneros portugueses y españoles no habían llamado demonios a los dioses y a los budas? No había duda de que sus doctrinas eran subversivas por muy astutamente que las disfrazaran sus defensores. Además, el valor de un credo como fuerza social debía ser juzgado por sus frutos. Esta religión en Europa había causado continuos desórdenes, guerras, persecuciones y crueldades atroces. En Japón, este credo había promovido graves problemas, había instigado intrigas políticas y había provocado gran sufrimiento. En caso de algún problema político futuro, podría justificar que los hijos desobedecieran a sus padres; las esposas, a sus maridos; los siervos, a sus señores y los señores, al *shogun*. El deber primordial del gobierno era garantizar el orden social y mantener las condiciones de paz y seguridad sin las cuales la nación no podría recuperarse jamás del desgaste causado por mil años de guerras. Pero mientras esta nueva religión tuviera la oportunidad de atacar y destruir los fundamentos de la nación, jamás habría paz. Este tipo de ideas debían de estar bien asentadas en la mente de Ieyasu cuando promulgó su célebre edicto. Lo más sorprendente es que se hubiera tomado tanto tiempo.

Posiblemente Ieyasu, que jamás hacía nada a medias, estuvo esperando a que los cristianos se quedaran sin un líder japonés hábil. En 1611 fue informado de una conspiración cristiana en la isla de Sado y su gobernador Okubo, que había adoptado el cristianismo, había sido designado para convertirse en el soberano del país si el plan triunfaba. Pero Ieyasu continuó esperando. En 1614 el cristianismo no contaba con ningún Okubo que guiara sus maltrechas esperanzas. Los daimio que se habían convertido al cristianismo en el siglo XVI ya habían muerto, o habían sido desposeídos o exiliados; los grandes generales cristianos habían sido ejecutados y los pocos conversos de importancia estaban sometidos a vigilancia constante.

Inmediatamente después de la proclamación de 1614 no se trató con crueldad ni a los sacerdotes extranjeros ni a los catequistas

nativos. Trescientos de ellos fueron embarcados en un navío para ser expulsados del país junto con varios japoneses sospechosos de intrigas, como Takayama, antiguo daimio de Akashi, a quien los jesuitas llamaban Justo Ucondono, y que ya había sido desposeído y degradado por Hideyoshi por las mismas razones. Ieyasu no consideró necesario aplicar un castigo ejemplar. Pero cambió de opinión tras un suceso que tuvo lugar en 1615, al año de promulgar el edicto. Hideyori, el hijo de Hideyoshi, había sido suplantado, por suerte para Japón, por Ieyasu, que había asumido la tutela del joven. Ieyasu se ocupó de él pero no tenía la intención de permitirle llevar las riendas del gobierno del país, una tarea demasiado importante para un inexperto muchacho de veintitrés años. A pesar de varias intrigas políticas en las que se sabe que Hideyori participó, Ieyasu le otorgó rentas inmensas y la fortaleza más importante de Japón, el castillo de Osaka, que gracias al genio de Hideyoshi era prácticamente inexpugnable. Hideyori, al contrario que su padre, favorecía a los jesuitas e hizo del castillo el refugio de los adeptos a la «secta falsa y corrupta». Informado por los agentes del gobierno de la peligrosa intriga que allí se preparaba, Ieyasu decidió atacar, y lo hizo con fuerza. A pesar de una defensa desesperada, la gran fortaleza fue destruida y Hideyori murió. Se dice que en el asedio perecieron cien mil personas. Adams escribió lo siguiente sobre el destino de Hideyori y los resultados de la conspiración:

«Guerreó locamente con el emperador ayudado por los jesuitas y los frailes, que le hicieron creer que estaba favorecido por milagros y prodigios; pero en realidad era lo contrario. El viejo emperador siempre enviaba en su contra ejércitos por tierra y por mar y asedió el castillo en el que habitaba; aunque se perdieron numerosas vidas en ambos bandos, al final cayeron los muros del castillo, le prendieron fuego y lo quemaron dentro allí. Así finalizó la guerra. Ahora el emperador sabe que los jesuitas y los frailes se ocultan en los castillos de sus enemigos y les ordena que aban-

donen el país para siempre; derriba y quema las iglesias. Todo esto sucedía en los días del emperador. Ahora, en 1616, el viejo emperador ha muerto. Su hijo reina en su lugar y es aún más contrario a la religión extranjera de lo que lo era su padre: ha prohibido que cualquier habitante de los dominios sea cristiano bajo pena de muerte; intenta erradicar de cualquier modo a la secta perversa y ha prohibido que los comerciantes extranjeros pongan sus pies en las grandes ciudades».

El hijo al que se refería Adams era Hidetada, que en 1617 promulgó un decreto que sentenciaba a muerte a cualquier sacerdote o fraile cristiano que viviera en Japón. Este decreto fue provocado por el regreso en secreto de muchos sacerdotes expulsados anteriormente del país y por la labor evangelizadora que emprendieron bajo diversas formas los que permanecieron en él. Al mismo tiempo, en cada ciudad, pueblo y aldea se adoptaron medidas para abolir el cristianismo. Cada comunidad cargó con la responsabilidad de albergar en su seno a cualquier persona que practicase el credo extranjero; se designaron magistrados especiales denominados *kirishitan-bugyo* para perseguir y castigar a los adeptos de la religión prohibida[61]. Los cristianos que abjuraban libremente no eran castigados, solamente se les sometía a vigilancia. Quienes se negaban a abjurar, incluso tras ser torturados, eran degradados a la condición de esclavos o condenados a muerte. En algunas zonas del país se aplicó una crueldad extrema: se empleaban todo tipo de torturas para lograr una retractación. Las persecuciones más atroces se debieron principalmente a la ferocidad individual de los gobernadores locales o magistrados, como, por ejemplo, sucedió con Takenaka Uneme-no-kami, que fue condenado por el gobierno a practicarse el *harakiri* por haber abusado de su poder en Nagasaki empleando la persecución para extorsionar a la población. Las persecuciones, al final, provocaron una rebelión cristiana en el daimiado de Arima, conocida como la revuelta de Shimabara. En 1636, masas de campesinos llevados a la desesperación

por la tiranía de sus señores, los daimios de Arima y de Karatsu, se alzaron en armas, quemaron todos los templos japoneses de la zona y declararon la guerra religiosa. Su estandarte llevaba una cruz; sus líderes eran samurái conversos. Pronto se les sumaron los refugiados cristianos de todo el país, alcanzando un número de treinta o cuarenta mil sublevados. En la costa de la península de Shimabara se apoderaron de un castillo abandonado, en un lugar llamado Hara, y se atrincheraron allí. Como las autoridades locales no podían sofocar el alzamiento recibieron ayuda de las tropas gubernamentales, un total de 160.000 hombres. Tras una defensa tenaz de 102 días, el castillo sucumbió en el año 1638, y sus defensores, junto con mujeres y niños, fueron castigados con la muerte. Oficialmente el suceso se consideró como una revuelta campesina y los responsables de la misma fueron severamente castigados: el señor de Shimabara (Arima) fue sentenciado a realizar el *harakiri*. Los historiadores japoneses afirman que el alzamiento fue, en un principio, planeado y liderado por los cristianos, que tenían la intención de hacerse con Nagasaki para someter toda la isla de Kyushu desde allí, pedir ayuda a una fuerza militar extranjera y provocar así un cambio de gobierno; los escritores jesuitas afirman que no existía ningún complot político. Lo que sí es cierto es que el cristianismo se hizo eco del llamamiento revolucionario y esto tuvo consecuencias alarmantes. Una fortaleza en la costa de Kyushu, tomada por treinta o cuarenta mil cristianos, constituía un serio peligro, pues podía suponer una ventaja si España intentaba una invasión del país. El gobierno era consciente de este peligro y por eso actuó con una fuerza tan desmedida en Shimabara. Si los rebeldes hubieran recibido ayuda del exterior, el incidente podría haber derivado en una larga guerra civil. Por lo que respecta a la matanza sistemática, simplemente se hacía cumplir la ley japonesa: el castigo para los participantes en una revuelta campesina contra su señor, estuviera o no justificada, era la muerte. En cuanto a la actuación política, hay que recordar que Nobunaga

había exterminado a los budistas Tendai en Hiyei-san por mucho menos. Sin duda conmueve el gesto valiente de los que perecieron en Shimabara y la crueldad atroz de los gobernantes puede justificar la revuelta. Pero para ser justos es necesario considerar este acontecimiento desde el punto de vista político de Japón.

Mucho se ha criticado la colaboración holandesa para sofocar la revuelta: el envío de buques y cañones que, según fuentes holandesas, realizaron 426 disparos al castillo. Sin embargo, las cartas de la delegación holandesa de Hirado demuestran que fueron obligados bajo presión a actuar de este modo. Su comportamiento puede ser criticable desde un punto de vista humanitario pero no puede ser atribuido a intereses religiosos. No podían negarse a ayudar a las autoridades japonesas a sofocar la revuelta, quizá también en parte porque muchos de los rebeldes profesaban la religión de quienes algunos años antes habían quemado por herejes a muchos hombres y mujeres de su propio país. Por otra parte, el destino que aguardaba a los holandeses e ingleses de Japón si los sacerdotes portugueses y españoles se hubieran hecho con el poder era muy poco prometedor.

Con la masacre de Shimabara se pone punto y final a la historia de las misiones portuguesas y españolas en Japón. Después de este acontecimiento el cristianismo se erradicó de manera lenta, firme e implacable. Había sido medianamente tolerado durante 65 años: la historia completa de su propagación y su destrucción ocupa un periodo de apenas 90 años. Gente de todos los rangos, desde el príncipe hasta el mendigo, sufrió por ello; miles de personas fueron torturadas por ello, torturas tan terribles que incluso provocaron que tres de los jesuitas que habían enviado a numerosas personas a un martirio inútil abjurasen de su fe[62]; las mujeres condenadas a la hoguera se entregaron al fuego con sus pequeños en sus brazos en lugar de pronunciar las palabras que podrían haberlas salvado a ellas y a sus hijos. Esta religión, por la que muchos murieron en vano, solo trajo a Japón desórdenes, persecuciones,

revueltas, intrigas políticas y guerra. Todas aquellas virtudes que el pueblo japonés había ido desarrollando para la protección y preservación de su sociedad —su abnegación, su fe, su lealtad, su constancia y su coraje— fueron distorsionadas por el nuevo credo y transformadas en elementos destructores de esa misma sociedad. Si esa destrucción se hubiera llevado a cabo, en las ruinas se habría construido un nuevo imperio católico en el que habría imperado la tiranía del clero, la inquisición y la lucha perpetua de los jesuitas contra la libertad de pensamiento y el progreso humano. Sin duda es admirable el coraje inútil de todas las víctimas de esta fe inmisericorde: las víctimas son siempre dignas de compasión; pero ¿alguien se lamenta de que su causa no haya triunfado?

Analizado desde otro punto de vista que no sea el religioso y valorado solo por sus resultados, el esfuerzo de la orden jesuita para cristianizar Japón puede ser considerado un crimen contra la humanidad, que provocó tanta devastación, tantas desgracias y tanta miseria como los terremotos, los maremotos o las erupciones volcánicas.

La política de aislamiento —el cierre completo de Japón al resto del mundo— adoptada por Hidetada y continuada por sus sucesores indica con claridad el temor que las intrigas religiosas habían despertado. Todos los extranjeros, excepto los comerciantes holandeses, fueron expulsados del país; los niños nacidos de uniones mixtas, que llevaban sangre portuguesa o española, también fueron expatriados y se prohibió que las familias japonesas los adoptaran o los ocultaran bajo penas de castigos extensivos a todo el grupo familiar. En 1636 doscientos ochenta y siete niños mestizos fueron embarcados rumbo a Macao. Quizá las autoridades japonesas temieran las habilidades de estos niños para actuar como intérpretes en un futuro; es bien cierto que en este momento el antagonismo religioso había dado paso al odio racial. Tras el episodio de Shimabara todos los extranjeros, sin excepción, fueron observados con recelo[63]. Los comerciantes españoles y portugue-

ses fueron sustituidos por los holandeses (la delegación inglesa había sido cerrada unos años antes); pero incluso con estos se tomaban precauciones extremas. Se les obligó a abandonar su cuartel general en Hirado para trasladar su delegación a Deshima, una minúscula isla de 120 metros de largo por 75 de ancho. Allí los holandeses estaban sometidos a vigilancia constante, como si estuvieran prisioneros: no se les permitía mezclarse con los japoneses, ningún japonés podía entrar sin permiso en la isla y las mujeres, a excepción de las prostitutas, tenían prohibida la entrada en cualquier circunstancia. A cambio, los holandeses tenían el monopolio del comercio con el país y aguantaron la situación durante doscientos años a cambio de unos jugosos beneficios. Toda actividad comercial exterior que no fuera gestionada por las delegaciones comerciales holandesas o chinas fue suprimida. Para cualquier japonés abandonar el país se convirtió en una ofensa capital; a quien lograra salir del país a escondidas le esperaba la muerte a su regreso. Esta ley tenía como objeto evitar que todo japonés enviado al exterior por los jesuitas para recibir formación sacerdotal, regresara a Japón aparentando ser laico. También se prohibió la construcción de barcos capaces de navegar largas distancias y todos los barcos que excedieran unas medidas determinadas fijadas por el gobierno fueron destruidos. Se establecieron controles por todo el perímetro costero para vigilar la llegada de navíos extranjeros; cualquier barco occidental que llegara a un puerto japonés, a excepción de los buques de la compañía holandesa, sería atacado y destruido.

Aún queda por analizar el considerable éxito cosechado por las misiones portuguesas. Desde nuestra ignorancia de la historia social japonesa, no resulta fácil comprender el episodio cristiano en su verdadera dimensión. Existen numerosos documentos de los misioneros jesuitas, pero las crónicas japonesas contemporáneas aportan escasa información sobre las misiones, quizá porque en el siglo XVII un edicto prohibió todos los libros relacionados con el

cristianismo e incluso aquellos en los que figuraban las palabras «extranjero» o «cristiano». Lo que los documentos de los jesuitas no explican, ni tampoco los textos de los historiadores japoneses, es cómo una sociedad basada en el culto a los antepasados, y que aparentemente poseía una inmensa capacidad de resistencia a la influencia externa, pudo impregnarse con tanta rapidez de las doctrinas jesuitas y ser, en parte, disuelta por la energía de los misioneros. La pregunta de todas las preguntas para la que me gustaría obtener una respuesta, de la parte japonesa, es: ¿hasta qué punto interfirieron los misioneros en el culto a los antepasados? Esta es la cuestión importante. En China los misioneros pronto percibieron que el poder de resistencia al proselitismo descansaba en el culto a los antepasados, por lo que, astutamente, decidieron tolerarlo, al igual que había hecho antes el budismo. Si el papado hubiera apoyado su política, los jesuitas habrían cambiado la historia de China; pero otras órdenes religiosas se oponían ferozmente a un compromiso, por lo que se perdió la oportunidad. Saber hasta qué punto los misioneros portugueses toleraron el culto a los antepasados en Japón ofrece un gran interés sociológico. El culto supremo, por razones obvias, fue dejado a un lado. Parece difícil suponer que estos misioneros atacaran el culto doméstico de la manera tan implacable que practican hoy en día tanto los misioneros protestantes como los católicos. Resulta difícil imaginar, por ejemplo, que obligaran a los conversos a tirar o destruir sus tablillas mortuorias. También surgen dudas respecto a cuántos de los conversos más pobres —sirvientes y clases más bajas— poseían realmente un culto doméstico. Los parias, entre los que se propagó la labor proselitista con buenos resultados, no son relevantes para esta cuestión, ya que carecían de culto ancestral. Antes de poder juzgar la cuestión objetivamente necesitamos ampliar nuestro conocimiento de las condiciones religiosas de los *heimin* durante el siglo XVI. De cualquier modo, el resultado de los métodos empleados por los misioneros fue sorprendente. Su labor, debido

a las condiciones particulares de la sociedad japonesa, comenzó necesariamente por arriba: un súbdito solo podía cambiar su religión con el permiso de su señor. Este permiso estuvo garantizado desde el principio. En ocasiones a la gente se le notificaba que eran libres de adoptar la nueva religión; en otros casos, los señores feudales conversos directamente obligaban a sus súbditos a hacerlo. Al parecer, la nueva fe fue confundida al principio con una nueva forma de budismo; un documento oficial de 1552 relativo a la cesión de tierra en Yamaguchi para la delegación portuguesa afirma simplemente que se accedía a la cesión (que al parecer incluía un templo denominado Daidoji) para que los extranjeros predicasen la ley de Buda, *Buppo shoryo no tame*, como podemos comprobar en esta traducción literal del texto: «Respecto al Daidoji en Yamaguchi Agata, departamento de Yoshiki, provincia de Suwo. Por la presente doy mi permiso a los sacerdotes que han llegado a este país desde las regiones occidentales, de acuerdo con su petición y deseo, para que erijan un monasterio y una casa y prediquen la ley de Buda»[64].

Si en Yamaguchi se cometió este error (¿o quizá engaño?), es razonable suponer que lo mismo pudo haber sucedido en otros lugares. Exteriormente el ritual católico recordaba a los ritos del budismo popular: la gente no veía demasiadas diferencias en los servicios religiosos, las vestimentas, los rosarios, las postraciones, las imágenes, las campanas y el incienso. Las vírgenes y los santos les parecían *bodhisattvas* y budas aureolados; identificaban los ángeles y los demonios con los *tennin* y los *oni*. Todo aquello que complacía a la imaginación popular del ceremonial budista estaba también presente, aunque de forma ligeramente diferente, en los templos que habían sido cedidos a los jesuitas para ser convertidos en iglesias y capillas. La brecha abismal que separaba ambas religiones no era percibida por la gente; pero las similitudes se apreciaban a simple vista. Los jesuitas también interpretaban dramas religiosos en las iglesias con el fin de captar la atención popu-

lar. Pero tanto este tipo de atracciones como sus semejanzas con el budismo, que sirvieron en la expansión del cristianismo, no explican el rápido progreso de la evangelización.

La coerción —la autoridad ejercida por los daimio conversos sobre sus súbditos— parece una explicación más adecuada. Se sabe que grandes cantidades de población se vieron obligadas a seguir, por obligación, la religión de sus señores conversos; y cientos o quizá miles de personas hicieron lo mismo por el simple deber de lealtad. En estos casos es importante conocer qué tipo de persuasión se había empleado con el daimio. El comercio portugués era una de las bazas principales de los misioneros, especialmente el comercio de armas de fuego y municiones. En el ambiente convulso que vivía el país antes de la llegada al poder de Hideyoshi, el comercio de armas y munición era un poderoso chantaje en las negociaciones religiosas con los señores feudales. Los daimio que dispusieran de armas de fuego tendrían ventaja sobre aquellos que no las tuvieran; y aquellos señores que monopolizaran el comercio serían más poderosos que los señores vecinos. Pero el comercio solo se ofrecía a cambio del privilegio de predicar; en algunos casos se demandaban y se obtenían otras muchas cosas más. En 1572 los portugueses pidieron presumiblemente la entrega de la ciudad de Nagasaki, como regalo a la iglesia, y la jurisdicción de la misma, amenazando con establecerse en otra parte si no se accedía a su demanda. El daimio de Omura se negó en principio pero al final accedió; y Nagasaki se convirtió en territorio cristiano, directamente gobernado por la Iglesia. Muy pronto los sacerdotes comenzaron a demostrar el verdadero carácter de su credo con ataques furiosos a la religión local. Incendiaron el gran templo budista, Jinguji, y achacaron el fuego a la «ira de Dios». Después los conversos incendiaron al menos unos ochenta templos budistas en Nagasaki y sus alrededores. Dentro de Nagasaki el budismo se suprimió por completo y los sacerdotes fueron perseguidos y expulsados. En la provincia de Bungo la persecución del budismo

emprendida por los jesuitas fue mucho más violenta y a mayor escala. Otomori Sorin Munechika, el daimio del lugar, no solo destruyó todos los templos budistas de su dominio (unos tres mil) sino que dio muerte a la mayoría de los sacerdotes. Se dice que para la destrucción del gran templo de Hikozan, cuyos sacerdotes fueron denunciados por haber rezado por la muerte del tirano, eligió la fecha del sexto día del quinto mes (1576), fecha del festival en que se conmemoraba el nacimiento de Buda.

La autoridad ejercida por los señores feudales sobre un pueblo dócil educado para obedecer explicaría el éxito inicial de las misiones pero no el éxito de la propaganda secreta, el fervor de los conversos perseguidos, la prolongada indiferencia de los líderes del culto a los antepasados frente a la religión hostil... Cuando el cristianismo comenzó su expansión por el imperio romano, la religión ancestral estaba ya en decadencia, la sociedad había perdido su estructura original y no existía un conservadurismo religioso realmente capaz de ofrecer una resistencia con garantías de éxito. Pero en el Japón de los siglos XVI y XVII, el culto a los antepasados estaba vivo y la sociedad estaba comenzando el segundo periodo de su aún imperfecta integración. La sociedad en la que los jesuitas predicaban el cristianismo y realizaban conversiones no estaba formada por una gente que ya hubiera perdido la fe en su religión ancestral: se trataba de una de las sociedades más religiosas y conservadoras que jamás haya existido. El cristianismo jamás podría haberse introducido en una sociedad semejante sin causar desintegraciones estructurales, al menos de carácter local. No sabemos hasta qué punto penetraron y se extendieron estas desintegraciones ni podemos explicar la indiferencia de la religión nativa ante la peligrosa fuerza de empuje de la nueva, pero ciertos hechos históricos parecen arrojar algo de luz sobre esta cuestión. La estrategia evangelizadora jesuita en China, tal y como la estableció Ricci, consistía en permitir que los conversos continuaran practicando libremente sus ritos ancestrales. Mientras se siguió esta política las

misiones prosperaron. Cuando entre los misioneros surgieron discrepancias acerca de esta práctica, el problema fue notificado a Roma. El papa Inocencio X decidió poner fin a la tolerancia mediante una bula promulgada en el año 1645 y las misiones jesuitas de China fracasaron. La decisión del papa Inocencio fue revocada al año siguiente por una bula del papa Alejandro VIII pero volvieron a surgir luchas en el seno de la Iglesia sobre la posición a adoptar respecto al culto a los antepasados. En el año 1693 el papa Clemente XI puso fin al problema prohibiendo que los conversos practicaran cualquier tipo de rito ancestral. Desde ese momento todos los esfuerzos evangelizadores de las misiones cristianas en Extremo Oriente fracasaron. La razón es simplemente sociológica.

Hasta el año 1645 los jesuitas toleraron el culto a los antepasados en China, obteniendo resultados prometedores; es probable que en Japón se adoptase una estrategia similar durante la segunda mitad del siglo XVI. Las misiones cristianas comenzaron en Japón en 1549 y su historia finaliza con la masacre de Shimabara en 1638, siete años antes de la primera decisión papal contra la tolerancia del culto a los antepasados. La obra misionera jesuita prosperó con paso firme, a pesar de cierta oposición, hasta que comenzaron a interferir elementos fanáticos. En 1585 una bula del papa Gregorio XIII, ratificada en 1600 por Clemente III, autorizaba a los jesuitas a llevar a cabo misiones evangelizadoras en Japón de manera exclusiva; pero los franciscanos, ignorando estos privilegios, comenzaron a predicar en Japón con gran celo y así comenzaron los problemas con el gobierno. En 1593 Hideyoshi ordenó ejecutar a seis franciscanos. Posteriormente una nueva bula papal de Pablo V, promulgada en 1608, que permitía a todas las órdenes religiosas católicas realizar labores misioneras en Japón, terminó por arruinar los intereses de los jesuitas. Debemos recordar que Ieyasu había suprimido la orden de los franciscanos en 1612, una prueba de que la experiencia de Hideyoshi les había servido de

bien poco. Es probable que los franciscanos y los dominicos hubieran interferido imprudentemente en asuntos que los jesuitas, con buen juicio, habían dejado a un lado y esta intromisión precipitó la caída de las misiones.

En cuanto a la cifra estimada de un millón de conversos cristianos en Japón a comienzos del siglo XVII, podemos ponerla en duda y considerar más razonable la cantidad de 600.000. En esta época actual de tolerancia religiosa, el esfuerzo evangelizador de las diversas órdenes y credos, junto con la inmensa ayuda económica de la que disponen las misiones, no ha podido conseguir cristianizar apenas una quinta parte de esa cifra. Los jesuitas del siglo XVII ejercieron a través de distintos señores feudales una enorme presión sobre la población de provincias enteras, pero los misioneros modernos disfrutan de ventajas educativas, económicas y legislativas, que superan con mucho el poder de la coerción; aun así, sus resultados han sido muy inferiores. La explicación es sencilla. Un ataque a un culto a los antepasados es necesariamente un ataque a la constitución misma de la sociedad; y la sociedad japonesa resiste por instinto cualquier ataque a su base moral y ética. Es un error suponer que la sociedad japonesa había llegado en el siglo XVII a una condición similar a la que presentaba la sociedad de Roma en los siglos II y III. Se parecía más bien a la sociedad griega o latina siglos antes del nacimiento del cristianismo. La llegada del ferrocarril, el telégrafo, las armas modernas de precisión o la ciencia moderna no han sido suficientes para cambiar el orden fundamental de las cosas. Se han producido cambios superficiales, se han formado nuevas estructuras, pero la condición social sigue siendo la misma.

Aunque toda manifestación religiosa mantiene cierto grado de verdad, es labor del sociólogo clasificar las religiones. Debe considerar que el monoteísmo representa una evolución en el progreso del pensamiento humano, un avance considerable respecto al politeísmo; el monoteísmo es la fusión y la expansión de numerosas

creencias espirituales en un único y vasto concepto de un poder omnipotente e invisible. Desde la perspectiva de la evolución psicológica, debe considerar que el panteísmo supone un avance con respecto al monoteísmo y que el agnosticismo supone un progreso con respecto a ambos. El valor de una religión es necesariamente relativo y su valía debe establecerse no por su adaptabilidad al desarrollo intelectual de una única clase culta, sino por una relación emocional a mayor escala con toda la sociedad de la cual refleja su experiencia moral. Su valor para cualquier otra sociedad dependerá de su capacidad de adaptación a la experiencia moral de esa sociedad. Puede decirse que el cristianismo era, por virtud de su concepción monoteísta, un avance con respecto al primitivo culto a los antepasados. Pero se había adaptado a un tipo de sociedad al que aún no habían llegado las civilizaciones china y japonesa, un tipo de sociedad en el que el culto a los antepasados había desaparecido y la religión de la piedad filial había sido olvidada. A diferencia del budismo, más humano y sutil, que había aprendido el éxito de la predicación mil años antes de Loyola, el cristianismo jamás podría haberse adaptado a las condiciones sociales de Japón y esta incapacidad marcó desde el principio el destino de las misiones cristianas. La intolerancia, las intrigas, las persecuciones salvajes generadas por la crueldad y la astucia de los jesuitas solo son la consecuencia de dicha incapacidad; por otro lado, las medidas represivas adoptadas por Ieyasu y sus sucesores no son más que la reacción ante un grave peligro nacional: el triunfo de la religión extranjera habría implicado la total desintegración de la sociedad y el sometimiento de todo el imperio a las potencias extranjeras.

Ni el artista ni el sociólogo se lamentarán del fracaso de las misiones, que propició que la sociedad japonesa evolucionara por sí misma, que mantuviera su maravilloso arte y su aún más maravilloso mundo de tradiciones, creencias y costumbres. Si el cristianismo hubiera triunfado, todo esto habría desaparecido. El anta-

gonismo entre el artista y el misionero radica en que este último es siempre un destructor. La expresión artística está siempre relacionada de algún modo con la religión y, en tanto en cuanto el arte de un pueblo es un reflejo de sus creencias, el arte siempre será un elemento hostil para los enemigos de estas creencias. El arte japonés, de origen budista, es especialmente un arte de sugestión religiosa, no solo en lo que respecta a la pintura y la escultura, sino también en lo tocante a la decoración y a cualquier producto de gusto estético. Hay cierto sentimiento religioso incluso en el deleite de los árboles y las flores, el encanto de los jardines, el amor por la naturaleza y por las voces de la naturaleza, en resumen, en toda la poesía de la existencia. Los jesuitas habrían acabado con todo esto y no habría quedado el más mínimo rastro. Incluso aunque hubieran comprendido y experimentado el significado de ese mundo de extraña belleza, resultado de la experiencia de un pueblo que jamás se volverá a repetir, no habrían dudado un momento en su cometido aniquilador. Hoy en día, ese maravilloso mundo artístico está siendo irremediablemente destruido por la industrialización. Pero la influencia de la industria no es fanática y la destrucción no se lleva a cabo con una rapidez tan feroz que no permita conservar en cierto modo toda esa historia de belleza por el beneficio futuro de la civilización humana.

La integración feudal

La civilización japonesa llegó a la cima de su desarrollo en la época del último *shogun*, el periodo que precede al actual régimen. Sin reconstrucción social ya no había posibilidades de que siguiera evolucionando. Las condiciones de la integración feudal representaban el reforzamiento y la definición de las condiciones preexistentes, apenas se produjeron cambios fundamentales. El antiguo sistema de cooperación obligatoria se fortaleció y se insistió más que nunca en los detalles de las convenciones ceremoniales con una exactitud exagerada. Las épocas anteriores habían sido más violentas, pero en ningún otro periodo previo había habido tan poca libertad. Sin embargo, los resultados del aumento de restricciones no carecían de valor ético: la época en la que la libertad personal podía convertirse en una desventaja quedaba ya muy lejos; la coerción paternal del periodo Tokugawa ayudó a desarrollar y a acentuar lo más atractivo del carácter nacional. Los siglos de guerra previos no habían permitido el desarrollo de las cualidades más delicadas de dicho carácter: el refinamiento, la amabilidad y el disfrute de la vida, que a partir de entonces comenzaron a otorgar al carácter japonés ese encanto tan especial. Durante doscientos años de paz, prosperidad y aislamiento, el lado más delicado de la naturaleza humana tuvo la oportunidad de florecer y las múltiples restricciones de la ley y la tradición obraron curiosas formas en este florecer, como el jardinero que, con su arte, extrae del crisantemo numerosas formas de fantástica belleza. A pesar de

la tendencia general de la sociedad hacia la rigidez, la restricción propició el refinamiento moral y estético de diversos modos.

Para comprender las condiciones sociales hay que tener en cuenta la naturaleza del gobierno paternal en sus aspectos legales. Para el hombre moderno las leyes del antiguo Japón resultan intolerables; pero la administración de las mismas era, en realidad, mucho menos inflexible que la nuestra. Además, aunque suponían un peso para todas las clases sociales, desde lo más alto a lo más bajo de la sociedad, el peso legal era proporcional a la fuerza de los grupos sociales y la aplicación de la ley era menos rígida según se descendía en la escala social. En teoría, desde los primeros tiempos, los pobres y los menos afortunados habían sido considerados siempre con compasión y en el código moral más antiguo de Japón del que tenemos conocimiento, *Las leyes de Shotoku Taishi*, se insiste en el deber de apiadarse de los desfavorecidos. Esta discriminación legal en favor de los desheredados es aún más evidente en el *Legado* de Ieyasu, que representa el código de justicia en una época en la que la sociedad estaba mucho más desarrollada y sus instituciones firmemente establecidas. El sabio soberano, que decía que «el pueblo era el fundamento de la nación», abogaba por la indulgencia con respecto a los humildes. Ordenó que cualquier señor, fuera cual fuera su rango, culpable de incumplir las leyes «para dañar al pueblo» debería ser castigado con la confiscación de sus haciendas. Quizá el lado compasivo del legislador es más visible en los edictos criminales que en aquellos que tratan temas como, por ejemplo, el adulterio, un crimen de primera magnitud en cualquier sociedad basada en el culto a los antepasados. En el artículo 50 del *Legado* se confirma el antiguo derecho del marido ultrajado a matar, pero añade una disposición por la que si el marido mata a una de las partes, será considerado tan culpable como los adúlteros. En caso de que los adúlteros sean juzgados por un tribunal, Ieyasu aconseja que, en el caso de la plebe, se debe someter el asunto a una cuidada deliberación y análi-

sis: insiste en la debilidad de la naturaleza humana y sugiere que, en el caso de los jóvenes y de los ignorantes, un impulso pasional momentáneo puede llevar a cometer una locura aun cuando los ofensores no sean de naturaleza depravada. Pero en el siguiente artículo, el artículo 51, ordena que no se muestre piedad ninguna con los hombres y mujeres de las clases superiores culpables del mismo crimen. «Se espera de ellos —dice— que conozcan las consecuencias de sus actos; si tales personas violan la ley y mantienen relaciones ilícitas y lascivas, serán castigados de inmediato y sin deliberación ni consulta[65]. Pero el caso es distinto cuando se trate de campesinos, artesanos y comerciantes». En todo el código se aprecia una tendencia a la severidad con la clase militar y a la tolerancia con las clases inferiores. Ieyasu desaprobaba los castigos innecesarios; opinaba que un alto número de castigos no eran muestra de la mala conducta de los súbditos, sino de la mala conducta de los oficiales. En el artículo 91 recoge claramente esta idea, aplicable también al shogunato: «Si abundan los castigos y las ejecuciones en el shogunato, es que el gobierno militar carece de virtud y ha degenerado». Ideó leyes concretas para proteger al campesinado y a los pobres de la crueldad y rapacidad de los señores feudales. A los grandes daimio les estaba terminantemente prohibido, durante sus viajes obligatorios a Edo, «molestar u hostigar a la gente de los puestos», o dejarse «llevar por el orgullo militar». El gobierno vigilaba tanto el comportamiento público como la conducta privada de los grandes señores, que podían ser castigados por su inmoralidad. Respecto al comportamiento libertino en el caso de los señores feudales, Ieyasu señala: «Aunque no puede ser calificado de insubordinación, debe ser juzgado y castigado en tanto en cuanto constituye un mal ejemplo para las clases inferiores» (art. 88)[66]. Para la insubordinación auténtica no había perdón: la severidad de la ley en este punto no admitía excepciones ni moderación. La sección 53 del *Legado* demuestra que se consideraba el crimen supremo: «El vasallo que asesina a

su señor comete un crimen similar al del traidor que asesina al emperador. Se cortarán por completo todas sus relaciones con sus compañeros, sus parientes e incluso sus conexiones más distantes. El vasallo culpable de levantar la mano contra su señor, incluso aunque no lo asesine, comete el mismo crimen». El espíritu del código respecto a la administración de la ley entre las clases inferiores contrasta con la ordenanza anterior. La falsificación, la piromanía y el envenenamiento eran crímenes que se castigaban con la crucifixión, pero en el caso de crímenes ordinarios se recomendaba a los jueces ser tan flexibles como las circunstancias de cada caso permitieran. «Con respecto a los detalles que afectan a los individuos de las clases inferiores —dice el artículo 73— aprended de la sabia benevolencia de Koso de la dinastía [china] Han». Posteriormente se ordenó que los magistrados de las cortes civiles y criminales fueran elegidos «de entre ese grupo de hombres que son justos y puros y que se distinguen por su caridad y su benevolencia». Todos los magistrados estaban sometidos a una supervisión estricta y vigilados por espías que informaban de su conducta al gobierno.

Otro de los aspectos humanitarios de la legislación Tokugawa se refleja en los dictados relativos a las relaciones entre los sexos. Aunque en la clase samurái se aceptaba el concubinato por razones relativas a la continuación del culto familiar, Ieyasu denuncia la indulgencia de este privilegio solo por razones egoístas: «Los hombres estúpidos e ignorantes descuidan a sus verdaderas esposas por el amor de alguna amante y de esta manera ofenden la relación más importante... Los hombres que actúen así serán conocidos como samurái sin fidelidad y sin sinceridad». El celibato era condenado tanto por la opinión pública como por el código, excepto en el caso de los sacerdotes budistas. «Un hombre no debe vivir solo más allá de los dieciséis años de edad —declara el legislador—, toda la humanidad reconoce que el matrimonio es la primera ley de la naturaleza». Los hombres sin hijos estaban obliga-

dos a adoptar uno; el artículo 47 del *Legado* establecía que la finca familiar del hombre que muriera sin hijos propios o adoptados «se perderá sin tener en cuenta otras conexiones familiares o de otro tipo». Esta ley viene a apoyar el culto a los antepasados, pues la continuación del mismo era el deber primordial de cada hombre; las regulaciones gubernamentales respecto a la adopción posibilitaban que todo el mundo cumpliera con su deber y su obligación sin dificultad.

Considerando que este código que inculcaba la piedad, reprimía la laxitud moral, prohibía el celibato y mantenía rigurosamente el culto de los antepasados, fue redactado en el periodo de lucha contra los jesuitas, la posición del mismo con respecto a la libertad religiosa resulta singularmente liberal: «Los superiores y los inferiores por igual —declara el artículo 31— pueden seguir sus propias inclinaciones con respecto a los principios religiosos, exceptuando a la escuela falsa y corrupta [cristianismo]. Las disputas religiosas han resultado siempre inútiles y han traído siempre la desgracia al imperio, por lo que deben ser siempre suprimidas». Pero la aparente liberalidad de este artículo no debe ser malinterpretada: el legislador que defendía con sus rígidas leyes la preservación del culto familiar no estaba diciendo que cualquier japonés era libre de abandonar la fe de su pueblo por ningún culto extranjero. Hay que leer íntegramente el *Legado* para comprender la postura real de Ieyasu, que era simplemente esta: cualquier hombre era libre de adoptar cualquier religión tolerada por el estado además de su culto familiar. El mismo Ieyasu era miembro de la secta budista Jodo, y amigo del budismo en general. Pero era, primero que nada, un sintoísta; en el artículo tercero del código exhorta a la devoción a los *kami* como el primero de todos los deberes: «Sed de corazón puro mientras viváis, sed diligentes y honrad y venerad a los dioses». En el artículo 52, en el que declara que nadie deberá renegar de la fe nacional por ningún credo extranjero, es evidente que situaba al culto antiguo por encima del

budismo. Este fragmento es de particular interés: «Mi cuerpo y los cuerpos de todos aquellos que hayan nacido en el imperio de los dioses, si aceptamos sin reservas las enseñanzas de otros países: el confucionismo, el budismo o el taoísmo, y les prestamos toda nuestra atención, ¿no estaremos entonces abandonando a nuestro propio maestro y entregando nuestra lealtad a otro? ¿No es esto olvidar nuestro propio origen?».

Evidentemente el *shogun*, cuya autoridad se derivaba de los antiguos dioses, no podía proclamar la libertad de culto sin dañar su propia posición: sus deberes religiosos no le permitían tal compromiso. Pero el interés de sus opiniones, tal y como se recogen en el *Legado*, radica en que este documento no era público, sino estrictamente privado, un documento concebido como guía para sus sucesores. En conjunto su posición religiosa era similar a la que adoptan actualmente los hombres de estado liberales japoneses: respeto de todo lo bueno que tiene el budismo pero con la convicción patriótica de que el primer deber religioso es para con el culto a los antepasados, el credo ancestral de la nación. Ieyasu tenía cierta preferencia por el budismo, pero aun así siguió fiel al deber. Aunque en su *Legado* escribió «que mi posteridad sea siempre de la secta de Jodo», reverenciaba al sumo sacerdote de la secta Tendai, Yeizan, que había sido uno de sus instructores, y logró para él el mayor grado que un sacerdote budista podía tener como oficial de la corte, así como el liderazgo de la secta Tendai. El *shogun* visitaba a Yeizan con frecuencia para orar oficialmente por la prosperidad del país.

Hay razones para creer que en los territorios del shogunato, que se extendían por gran parte del imperio, la administración de la ley ordinaria era más piadosa y los castigos que recaían en el pueblo llano dependían en gran medida de las circunstancias. La severidad era un crimen entre la aristocracia militar y en tales casos no se hacían distinciones de rango. Aunque los líderes de una revuelta campesina, por ejemplo, serían condenados a muerte, el

señor cuya opresión había provocado el alzamiento sería privado de parte de sus haciendas, o degrado de rango, o quizás sentenciado a practicarse el *harakiri*. Los estudios de Wigmore sobre la legislación japonesa han arrojado luz sobre esta cuestión y han desvelado el espíritu de los antiguos métodos legales. Señala que la administración de la ley jamás era impersonal y que no existía una ley inflexible para la plebe con respecto a las ofensas menores. La idea occidental de ley inflexible es una idea de justicia imparcial e inmisericorde como el fuego: quien incumpla la ley sufrirá las consecuencias al igual que quien acerca la mano al fuego experimentará dolor. Pero en la administración de la ley antigua japonesa todo se tenía en cuenta: la condición del ofensor, su inteligencia, su grado de educación, su comportamiento anterior, sus motivos, el sufrimiento soportado, la provocación sufrida…, la sentencia final se decidía más por sentido común que por los dictámenes o los precedentes legales. Los amigos y los parientes podían pedir clemencia por el ofensor y ayudarle tan honestamente como pudieran. Si un hombre era acusado falsamente y declarado inocente en el juicio, no solo sería consolado con palabras amables, sino que recibiría una compensación sustanciosa. Al parecer, al finalizar juicios importantes, los jueces solían ofrecer recompensas por la buena conducta y no solo castigar los crímenes[67]. Por otro lado, oficialmente no se animaba a la gente a litigar. Se hacía todo lo posible para evitar llevar el caso ante los tribunales; siempre que fuera posible las disputas se resolvían por el arbitrio de la comunidad. La gente aprendía que el tribunal era siempre el último recurso.

El carácter del régimen Tokugawa puede ser inferido de los siguientes hechos. Un régimen basado en el terror jamás podría haber mantenido la paz y desarrollado la industria durante doscientos cincuenta años. Aunque la civilización japonesa estaba constreñida, limitada y coartada de mil maneras diferentes, al mismo tiempo era una sociedad culta, refinada y fuerte. El largo periodo

de paz aportó al imperio algo que jamás había tenido: un sentimiento universal de seguridad. El individuo estaba más ligado que nunca a la ley y la tradición, pero también estaba protegido: podía moverse sin miedo hasta el límite que sus cadenas le permitían. Aunque coartado por sus conciudadanos, estos le ayudaban a sobrellevar con alegría el peso de la vida comunal. La tendencia general era de felicidad y prosperidad. En aquellos días no existía lo que hoy conocemos como lucha por la existencia. Las necesidades básicas de la vida se satisfacían con facilidad; todo hombre tenía un amo que le proveía y le protegía; se desalentaba y se reprimía la competitividad; no había necesidad de realizar ningún tipo de esfuerzo supremo ni necesidad de volcar todas las fuerzas en una facultad. No había nada por lo que luchar porque para la mayoría de la población no había premios que lograr. Los rangos y los ingresos estaban fijados de antemano; las profesiones eran hereditarias y el deseo de acumular riqueza era coartado por las numerosas regulaciones existentes que limitaban el derecho de un hombre a emplear su dinero como gustase. Ni los grandes señores feudales, ni el mismo *shogun* podían hacer lo que deseasen. En cuanto a los miembros del pueblo llano —campesinos, artesanos, comerciantes—, no podían construirse la casa que ellos quisieran, ni decorarla como desearan, ni comprar aquellos artículos a los que por estética se sentían atraídos. Al *heimin* rico, que intentaba satisfacerse de alguno de estos modos, se le recordaría por la fuerza que no debía imitar los hábitos o asumir los privilegios de sus superiores. Ni siquiera podía contratar a un artesano para encargarle según qué cosas. Los artesanos y los artistas que se dedicaban a los objetos de lujo y a proporcionar deleite estético con sus creaciones no estaban dispuestos a aceptar el dinero de gente de rango inferior: trabajaban para príncipes o grandes señores feudales y no podían correr el riesgo de ofender a sus mecenas. Los placeres de los hombres también estaban regulados según su lugar en la sociedad y pasar de un rango inferior a uno superior era muy difícil.

Algunos hombres extraordinarios podían lograr el ascenso social ganándose el favor de alguien importante. Pero también esperaban peligros secretos, así que la postura más sabia para el *heimin* era conformarse con su posición e intentar obtener tanta felicidad como la ley le permitiera.

La ambición personal estaba, pues, restringida y reprimida, y la existencia se reducía a un mínimo muy por debajo de nuestras necesidades desde el punto de vista occidental, pero aun así, a pesar de todas las regulaciones suntuarias, las condiciones fueron favorables para que se desarrollaran ciertas formas de cultura. La mentalidad nacional estaba obligada a buscar refugio para huir de la monotonía de la existencia tanto en el estudio como en la diversión. El régimen Tokugawa había permitido que la imaginación volara en parte libremente en las direcciones del arte y la literatura, y en esas direcciones la personalidad encontró maneras en las que reafirmarse y dar rienda suelta a la creatividad. Aun así, sobrevolaba cierto peligro en tales indulgencias intelectuales. El gusto estético, sin embargo, siguió la línea de la última resistencia. La observación concentró su interés en la vida diaria, en los incidentes que podían observarse desde una ventana o estudiados desde un jardín; en los árboles, las flores, los pájaros, los peces, los reptiles; en los insectos; en toda clase de pequeños detalles, delicadas bagatelas y divertidas curiosidades. Fue entonces cuando el genio de este pueblo produjo todo ese extraño compendio de cosas que apasiona a los coleccionistas occidentales. El pintor, el tallador de marfil, el decorador creaban libremente sus pinturas de ensueño, sus exquisitas tallas, sus minúsculas obras de arte en metal, esmalte y laca. Gracias a sus pequeñas obras podían sentirse libres y los resultados de esa libertad se atesoran ahora en los museos de Europa y Estados Unidos. La mayoría de las disciplinas artísticas (casi todas de origen chino) se habían desarrollado antes del periodo Tokugawa, pero fue en este periodo cuando comenzaron a abaratarse las producciones que permitieron al pueblo llano acceder a

estos objetos de deleite estético. Las regulaciones suntuarias se referían únicamente al uso y posesión de productos caros, pero no al disfrute de la forma; así la belleza, ya sea expresada a través del papel o del marfil, la arcilla o el oro, es siempre un poder para la cultura. Se ha dicho que en cualquier ciudad griega del siglo IV a. C. cada utensilio de la casa, incluso el objeto más insignificante, era una obra de arte en su diseño; lo mismo se puede decir, aunque de un modo más extraño, de la casa japonesa: incluso los artículos de uso cotidiano como un candelabro, un brasero, una tetera de hierro, una linterna de papel, una cortina de bambú o una almohada o bandeja de madera revelan un sentido de la belleza y la proporción desconocido en los productos baratos de uso cotidiano occidentales. Durante el periodo Tokugawa el sentido de la belleza comenzó a reflejarse en todos los aspectos de la vida cotidiana. También fue el momento de desarrollo del arte de la ilustración: las maravillosas y coloridas xilografías (las más hermosas jamás realizadas) y que ahora codician los coleccionistas adinerados. La literatura también dejó de ser, como el arte, un entretenimiento exclusivo de las clases superiores y desarrolló un gran número de formas populares: obras de ficción, libros baratos, teatro popular, cuentacuentos… Se podría decir que el periodo Tokugawa fue el de mayor felicidad en la larga historia de la nación; solo el aumento de población y de la riqueza, independientemente del desarrollo artístico y cultural, demostrarían este hecho. Fue una época de disfrute popular, de cultura general y de refinamiento social.

Desde la cima de la pirámide social los gustos y las costumbres iban expandiéndose a todas las capas de la población. Durante el periodo Tokugawa varios divertimentos que eran exclusivos de círculos sociales superiores se convirtieron en patrimonio de toda la sociedad. Tres de ellos reflejan a la perfección un alto grado de refinamiento: los concursos poéticos, la ceremonia del té y el complejo arte del arreglo floral. Los tres habían sido introducidos

en Japón mucho antes del régimen Tokugawa; las competiciones poéticas son en realidad tan antiguas como el propio Japón. Pero fue durante la época del shogunato Tokugawa cuando estos divertimentos se convirtieron en patrimonio de toda la nación. La ceremonia del té se convirtió en una característica de la educación femenina a lo largo de todo el país. Su elaborado ritual solo puede explicarse con la ayuda de numerosas ilustraciones y se requieren años de práctica y entrenamiento para adquirir el grado de maestro en este arte, que en esencia solo consiste en preparar y servir una taza de té. Sin embargo, se trata de un auténtico arte, un arte muy exquisito. La elaboración de la infusión en sí es solo una consecuencia: lo verdaderamente importante es que el acto se realice con perfección, exquisitez, educación y gracia. Todo, desde el encendido del fuego hasta la presentación del té, se realiza siguiendo las reglas de la suprema etiqueta, unas reglas que requieren una gracia natural y una extremada paciencia para adquirir la maestría. Por lo tanto, el aprendizaje y práctica de la ceremonia del té se consideran un aprendizaje del refinamiento, el autocontrol, la delicadeza; una disciplina de la conducta. La misma elaboración es característica del arreglo floral. Existen diferentes escuelas, pero el objetivo de todas ellas es el mismo: mostrar composiciones de flores y hojas del modo más hermoso posible según las gracias irregulares de la propia naturaleza. Se trata de un arte que exige años de aprendizaje y no solo refleja un valor estético, sino también moral.

En este periodo la etiqueta y el protocolo se refinaron al máximo; la educación y el refinamiento eran una constante en todos los rangos, no solo como una moda, sino como un arte. En todas las sociedades civilizadas de tipo militar la educación se convierte en una característica nacional ya desde un periodo muy temprano; entre los japoneses se convirtió en una obligación antes incluso de que comenzara la historia auténtica. En el siglo VII, el príncipe regente Shotoku Taishi, fundador de budismo japonés,

promulgó varias leyes al respecto de la educación: «Los ministros y funcionarios deben hacer del decoro su principio fundamental, pues el principio fundamental del gobierno de la gente consiste en un comportamiento decoroso. Si los superiores no se comportan con decoro, los inferiores actuarán con desorden: si los inferiores carecen de un comportamiento adecuado, necesariamente se cometerán ofensas. Por lo tanto, cuando el señor y el vasallo se comportan con propiedad, las distinciones de rango no se confunden y el gobierno de la comunidad fluye». La misma enseñanza aparece de nuevo casi mil años después en el *Legado* de Ieyasu: «El arte de gobernar un país consiste en la manifestación de la debida deferencia por parte del soberano a sus vasallos. Has de saber que si das la espalda a esto, serás asesinado y el imperio estará perdido». Ya hemos visto que el gobierno militar hacía cumplir la etiqueta y el protocolo estrictamente en todas las clases sociales: durante al menos diez siglos antes de Ieyasu, la nación se había disciplinado a través de la educación mediante la fuerza de la espada. Pero durante el régimen Tokugawa la educación se convirtió en una característica popular, unas normas que se mantenían incluso entre las clases más bajas en sus relaciones diarias. Entre las clases superiores se convirtió en el arte de la belleza de la vida. El gusto, la gracia, el encanto que caracterizaban a las producciones artísticas, también eran características que se reflejaban en el lenguaje y en los actos. La cortesía suponía un estudio moral y estético llevado a tal grado de perfección que incluso desaparecía cualquier rasgo de artificialidad. La gracia y el encanto parecían haberse convertido en un hábito, en cualidades inherentes al ser humano; y sin ninguna duda, en el caso del sexo femenino así fue.

Se ha dicho que las obras de arte más maravillosas de Japón no son ni sus marfiles, ni sus bronces, ni sus porcelanas, ni sus espadas, sino sus mujeres. Aceptando como cierta, al menos en parte, la afirmación que dice que la mujer es, en cualquier lugar del mundo, lo que el hombre ha hecho de ella, podemos decir que en

el caso de la mujer japonesa esto es realmente así. Se necesitaron miles y miles de años para darle forma, pero en el periodo del shogunato Tokugawa la obra había sido completada en su máxima perfección. Ante esta creación ética, las críticas deben reprimirse, pues no existe tacha moral, excepto la tacha de un encanto moral inapropiado a un mundo de egoísmo y lucha. Es al artista moral a quien debemos dirigir nuestras alabanzas, al artífice de un ideal que está fuera del alcance occidental. Con frecuencia se ha dicho que la mujer japonesa, como ser moral, no parece que pertenezca a la misma raza que el hombre japonés. Considerando las limitaciones de género a la hora de acceder a la herencia, esta afirmación no carece de razón: la mujer japonesa es un ser éticamente diferente al hombre japonés. Quizá jamás vuelvan a darse las circunstancias para que surja un nuevo tipo de mujer como este: las condiciones de la sociedad industrial no permitirían su existencia. Este tipo femenino no podría haberse desarrollado en una sociedad moderna ni tampoco en una sociedad en la que la competitividad adoptase esas formas inmorales a las que nosotros ya nos hemos acostumbrado. Solo una sociedad extremadamente reglamentada y regulada, una sociedad en la que se reprime la autoafirmación y la abnegación se convierte en obligación, una sociedad en la que la personalidad se poda como un árbol para que florezca hacia adentro y no hacia afuera, es decir, una sociedad fundada en el culto a los antepasados podría haber dado origen a este tipo de mujer. Tiene tan pocas características en común con la humanidad del siglo XX como la vida plasmada en los dibujos de las cerámicas griegas. Posee el encanto de un mundo ya desvanecido, un encanto extraño, fascinante, indescriptible como el perfume de una flor extinguida en Occidente hace ya mucho tiempo. Una flor que no puede ser transplantada con éxito: bajo el sol occidental se convierte en algo completamente diferente, su color palidece y su perfume se evapora. La mujer japonesa solo puede ser ella misma en su propio país, ha sido preparada y perfeccionada por la educa-

ción ancestral para esa sociedad extraña en la que su encanto, su delicadeza, su generosidad absoluta, su bondad y su inocencia infantiles y su tacto exquisito para percibir y crear felicidad a su alrededor son características apreciadas y valoradas.

Solo me he referido a su encanto moral, pues el ojo occidental requiere tiempo para discernir su encanto físico. Según los cánones occidentales, esta raza no aparenta ser bella o quizás deberíamos decir que la belleza aún no se ha desarrollado. Uno busca en vano el ángulo adecuado desde el que vislumbrar algo parecido al canon estético occidental. Entonces uno descubre un fino ejemplo de elegancia física, esa manifestación de economía de fuerza, que, desde la Grecia antigua, hemos denominado gracia. Pero tanto el rostro como el cuerpo poseen gran encanto: el encanto de la infancia, una infancia imprecisa que se vislumbra vagamente (lo que los franceses llaman *efface*), esa infancia en la que los miembros aún no han desarrollado toda su fuerza, y las manos y los pies son aún pequeños, ligeros y delicados. Al principio sorprenden los ojos, con esos párpados extraños tan alejados de los párpados caucásicos que se cierran de manera diferente. Sin embargo, resultan encantadores y el artista occidental siempre aprecia la gracia con la que los japoneses y chinos han ideado términos para referirse a ellos. Aunque quizá no pueda ser llamada bella según los cánones occidentales, la mujer japonesa es bonita como una jovencita encantadora; y aunque no sea hermosa en el sentido occidental, posee una gracia incomparable en todos los aspectos: sus movimientos, sus gestos o su expresión son perfectos, realizados del modo más sencillo, exquisito y recatado posible. Desde tiempos inmemoriales no se le permite hacer alarde de su gracia en la calle: debe caminar de una manera particular, con las puntas de los pies giradas hacia el interior, sobre sus sandalias de madera. Pero observarla en su casa, donde es libre para mostrar todo su encanto, verla realizar las tareas domésticas, esperar a sus invitados, realizar arreglos florales o jugar con los niños es todo un compen-

dio de educación en la estética oriental para todo aquel que tenga la voluntad y el deseo de aprender. Pero si alguien me preguntara si la mujer japonesa es un producto artificial de la civilización oriental, le respondería sí y no. Es un producto artificial del mismo modo que todo carácter es un producto artificial que requiere un tiempo para modelarse. Pero, por otra parte, no es un producto artificial, porque ha sido instruida para ser ella misma en todos los momentos que las circunstancias lo permitan, o en otras palabras, para ser deliciosamente natural. La antigua educación femenina estaba directamente dirigida al desarrollo de aquellas cualidades esencialmente femeninas y a la supresión de cualquier rasgo no femenino. La amabilidad, la docilidad, la simpatía, la ternura, la delicadeza, estos y otros atributos se cultivaban con esmero. «Sé buena, dulce doncella, y deja la inteligencia para otros: realiza acciones nobles siempre, no las imagines»; estas palabras de Kingsley reflejan la idea central de la educación femenina. Por supuesto, el individuo modelado por esa educación debía ser protegido y, en efecto, la antigua sociedad japonesa protegía a la mujer. Las excepciones no afectaban a esta regla. La mujer podía ser ella misma, dentro de ciertos límites de la etiqueta emocional. Su éxito en la vida dependía de su capacidad para ganarse el afecto mediante su docilidad, su obediencia y su amabilidad; no solo el afecto de su marido, sino también el de los padres, los abuelos y los hermanos de su marido, en definitiva, de todos los miembros de la familia. Para lograr el éxito necesitaba bondad y paciencia; la mujer japonesa representaba el ideal del ángel budista. Un ser que trabaja para los demás, que piensa en los demás, feliz cuando hace feliz a los demás; un ser incapaz de actuar con egoísmo, incapaz de actuar en contra de ese sentido heredado de sus ancestros de lo que es correcto; y a pesar de su delicadeza y su bondad, está preparada en todo momento para entregar su vida en sacrificio si el deber se lo exige: este es el carácter de la mujer japonesa. La combinación resulta de lo más extraña: fuerza y delicadeza; suavidad y

coraje. Pero la explicación no es difícil. En su interior convivían el afecto hacia su marido, hacia sus padres y su amor como madre, pero más fuerte que todos estos sentimientos, más fuerte que cualquier otra emoción femenina, era la convicción moral nacida de su gran fe. Esta característica solo se encuentra en Occidente en el interior de los claustros, donde se cultiva a expensas de todo lo demás; en este sentido la mujer japonesa ha sido comparada a una hermana de la caridad. Pero era mucho más que una hermana de la caridad, era hija política, esposa y madre, y debía cumplir sin queja los múltiples deberes de su triple papel. Podría compararse más bien con el prototipo de noble griega, con Antígona o con Alcestis. En la mujer japonesa educada en la antigua tradición, cada acto de la vida era un acto de fe: su existencia era una religión; su casa, un templo; cada palabra y cada pensamiento estaban ordenados por la ley del culto a los antepasados. Este maravilloso ser no se ha extinguido, aunque está ciertamente condenado a desaparecer. Una criatura formada para el servicio de los dioses y de los hombres, para la que cada latido de su corazón es un deber y cada gota de su sangre es un sentimiento moral, está tan fuera de lugar en el mundo competitivo y egoísta que nos aguarda en el futuro como un ángel en el infierno.

El renacimiento sintoísta

La lenta decadencia del shogunato Tokugawa fue propiciada por motivos similares a los que provocaron la caída de las anteriores regencias: la raza degeneró durante el largo periodo de paz propiciado por el gobierno; a los grandes artífices de la nación les sucedieron hombres cada vez más débiles. No obstante, la maquinaria administrativa ideada por Ieyasu y perfeccionada por Iemitsu trabajaba tan bien que los enemigos del shogunato no tuvieron oportunidad de atacar con éxito hasta que la amenaza extranjera llegó, de manera inesperada, en su ayuda. Los enemigos más peligrosos del gobierno eran los grandes clanes de Satsuma y Choshu. Ieyasu no se había arriesgado a debilitarlos más allá de un determinado límite: los riesgos habrían sido considerables; por otro lado, la alianza de todos estos clanes tuvo una gran importancia política. Simplemente adoptó medidas destinadas a mantener el equilibrio de poder situando entre sus enemigos señoríos en los que pudiera confiar, una confianza basada en primer lugar en el interés y, en segundo lugar, en el parentesco. Pero siempre fue consciente de que el peligro vendría de Satsuma y Choshu, por lo que dejó a sus sucesores instrucciones sobre la política a seguir con respecto a estos enemigos. Sabía que su obra no era perfecta, que ciertos pilares de la estructura no eran lo suficientemente sólidos, pero no podía hacer mucho más, ya que la sociedad no había evolucionado lo suficiente, no era lo suficientemente flexible como para permitir la cohesión. Para lograr dicha cohesión habría sido necesario abolir el sistema de clanes. Sin embargo, Ie-

yasu hizo todo lo que las circunstancias le permitían hacer y él, más que ningún otro, era consciente de las debilidades de su poderosa organización.

Durante más de doscientos años los clanes de Satsuma y Choshu, junto con otros aliados con su causa, fueron sometidos a la disciplina Tokugawa y bajo ella su resentimiento aumentó mientras esperaban su oportunidad para librarse del yugo. Mientras tanto, poco a poco se preparaba la ocasión que habían estado esperando, una situación que no fue obra de ningún cambio político, sino de la paciente labor de los intelectuales japoneses. Tres de ellos, los mayores intelectuales que Japón haya producido, prepararon el camino con sus ideas para la abolición del shogunato. Eran intelectuales sintoístas y representaban una postura conservadora de lo intrínsecamente japonés frente a la larga tiranía de las ideas y las creencias extranjeras, una mentalidad contraria a la literatura y la burocracia importadas de China, contraria a la preponderancia del budismo sobre la educación. Frente a todo esto, los intelectuales sintoístas abogaban por la antigua literatura japonesa, la poesía arcaica, el culto ancestral y las tradiciones y rituales del sintoísmo. Los nombres de estos tres hombres extraordinarios son Mabuchi (1697-1769), Motowori (1730-1801) y Hirata (1776-1843). Sus esfuerzos provocaron el declive del budismo y el gran renacimiento sintoísta de 1871.

La revolución intelectual propiciada por estos autores solo podría haberse gestado durante un periodo de paz de la mano de hombres que disfrutaban de la protección y el mecenazgo de las clases superiores. Paradójicamente fue la propia casa Tokugawa quien dio impulso y apoyo a la literatura que tiempo después haría posible la labor de los intelectuales sintoístas. Ieyasu había sido gran amante de las letras y había dedicado sus últimos años, en su retiro de Shizuoka, a coleccionar libros antiguos y manuscritos. Legó todos sus libros japoneses a su octavo hijo, el príncipe de Owari; y sus libros chinos a otro de sus hijos, el príncipe de Kis-

hu. El príncipe de Owari escribió varias obras sobre los comienzos de la literatura japonesa. Otros descendientes de Ieyasu heredaron la pasión del *shogun* por las letras: uno de sus nietos, Mitsukuni, segundo príncipe de Mito (1622-1700), recopiló con la ayuda de varios eruditos la primera historia importante de Japón, el *Dai-Nihon-Shi*, en 240 volúmenes. También redactó una obra de 500 volúmenes sobre las ceremonias y el protocolo de la corte imperial y destinó una parte de sus ingresos anuales para cubrir el coste editorial de tan espléndidas publicaciones. Bajo el mecenazgo de grandes señores como estos, señores que coleccionaban bibliotecas inmensas, se desarrolló gradualmente una nueva escuela de hombres de letras: intelectuales que se apartaban del estudio de los clásicos chinos para centrarse en los clásicos japoneses. Reeditaron la poesía y las crónicas antiguas; publicaron los libros sagrados con amplios comentarios; produjeron numerosos libros sobre religión, historia y filología; redactaron gramáticas y diccionarios; escribieron tratados de poética, obras sobre la naturaleza de los dioses, sobre el gobierno, sobre las maneras y las costumbres de la antigüedad. Fueron dos sacerdotes sintoístas, Kada y Mabuchi, quienes sentaron las bases de esta nueva intelectualidad.

Los importantes mecenas de la nueva escuela jamás sospecharon de los posibles resultados de aquellas investigaciones que subvencionaban y promocionaban. El estudio de los registros antiguos, de la literatura japonesa, de las condiciones políticas y religiosas de la antigüedad, llevaron a estos eruditos a considerar que la influencia extranjera había asfixiado la cultura nativa y que el credo extranjero había aplastado la religión de los dioses ancestrales. La ética, el ceremonial y el budismo chinos habían reducido a la antigua fe a un estado de creencia menor cercana a la superstición. «¡Los dioses sintoístas —exclamaba uno de estos eruditos — se han convertido en sirvientes de los budas!». Pero los dioses sintoístas eran los antepasados del pueblo japonés, los padres de sus emperadores, y su degradación implicaba la degradación de la

tradición imperial. Los emperadores no solo habían sido privados de sus derechos y privilegios inmemoriales, sino también de sus ingresos: muchos habían sido depuestos, desterrados e insultados. Al igual que los dioses se habían convertido en personajes secundarios del panteón budista, sus descendientes vivientes solo podían reinar sometidos a los usurpadores militares. Toda la tierra japonesa pertenecía, por derecho divino, al soberano celestial: pero en ocasiones la pobreza se había instalado en el palacio imperial y las rentas destinadas al mantenimiento del *mikado* habían sido insuficientes para sufragar las necesidades de su familia. Todo esto era un despropósito. El shogunato había instaurado la paz e inaugurado un largo periodo de prosperidad pero nadie debía olvidar que todo esto se había originado mediante la usurpación militar de los derechos imperiales. Para servir realmente a los intereses de la nación había que restaurar al hijo del cielo en su antigua posición de poder y relegar a los comandantes militares a su estado previo de subordinación al emperador.

Esta idea central se sugería con fuerza pero nunca fue proclamada abiertamente, ya que manifestar públicamente rechazo hacia el gobierno militar habría sido un suicidio. Los intelectuales sintoístas iban tan lejos como las circunstancias y el carácter de su tiempo les permitían, aunque algunos se acercaron peligrosamente al abismo. Sin embargo, a finales del siglo XVIII, su ideología había dado origen a un fuerte partido favorable al renacimiento oficial del antiguo culto, a la restitución del poder al *mikado* y a la represión, si no supresión, del poder militar. Hasta el año 1841 el shogunato no se dio cuenta del peligro; en ese año se hizo patente el temor del gobierno militar, que desterró al gran erudito Hirata de la capital y le prohibió volver a escribir. Poco después Hirata murió. Pero sus cuarenta años de enseñanzas, los cientos de libros publicados y la escuela que había creado ya habían comenzado a ejercer su influencia por todo el país. Los impacientes señores de Choshu, Satsuma, Tosa y Hizen observaban y aguardaban su mo-

mento. Percibían que las nuevas ideas se adecuaban a sus intereses políticos, por lo que promovieron el nuevo sintoísmo; se daban cuenta de que se aproximaba el día en que se liberarían de la opresión de los Tokugawa. Y la ocasión se presentó finalmente con la llegada a Japón de la flota del Comodoro Perry.

Los acontecimientos que siguieron son ya conocidos, por lo que no necesito extenderme en ellos. Baste decir que cuando el shogunato se vio presionado a firmar los tratados comerciales con los Estados Unidos y otras potencias y a abrir varios puertos japoneses al comercio exterior, se produjo un gran descontento que, en la medida de lo posible, los enemigos del régimen militar se encargaron de fomentar. Mientras tanto, el shogunato se había dado cuenta de su incapacidad para resistir la agresión extranjera: estaba bien informado de la fuerza militar de los países occidentales. Si la casa Tokugawa reconocía su incapacidad para resistir una agresión extranjera, estaría afirmando su propia ruina; pero resistir, por otro lado, habría sido la ruina del imperio. Entonces los enemigos del shogunato convencieron a la corte imperial de la necesidad de ordenar la expulsión de todos los extranjeros, y esta orden —que, debemos recordar, era esencialmente una orden religiosa, pues procedía de la fuente de autoridad suprema— puso al gobierno militar ante un serio dilema. El shogunato intentó, mediante la diplomacia, lo que no había podido lograr por la fuerza. Pero mientras estaba negociando la retirada de los asentamientos extranjeros, desde Choshu se forzó una crisis cuando el daimio ordenó disparar a varios navíos de la flota occidental. Esta acción provocó el bombardeo de Shimonoseki en represalia y la petición de una indemnización de tres millones de dólares. El *shogun* Iemochi intentó castigar al daimio de Choshu por su inoportuno acto de hostilidad pero solo consiguió debilitar al gobierno militar aún más. Iemochi murió poco después de la derrota y su sucesor, Hitotsubashi, no tuvo apenas oportunidad de hacer nada, ya que la evidente debilidad del shogunato dio a sus enemigos el va-

lor para asestar el golpe fatal. La corte imperial fue presionada para proclamar la abolición del shogunato y el shogunato fue así abolido por decreto: Hitotsubashi dimitió y el régimen Tokugawa llegó a su fin, aunque sus partidarios más fieles aún estuvieron dos años realizando intentos inútiles para restablecerlo. En 1867 la administración se reorganizó por completo; el supremo poder, civil y militar, pasó a manos del *mikado*. Poco después el sintoísmo, renacido oficialmente en su antigua simplicidad, fue declarado religión del estado y el budismo, privado del apoyo oficial. De este modo se restableció el imperio según los antiguos principios; todo lo que el bando imperial había anhelado era una realidad, excepto una cosa...

Hay que señalar que los partidarios de la causa imperial fueron mucho más lejos de que lo que los fundadores del nuevo sintoísmo habían soñado. Estos entusiastas no se conformaban con la abolición del shogunato, la restauración del poder imperial o el renacimiento de la nueva fe: deseaban suprimir toda influencia extranjera para que la literatura, la filosofía, las ceremonias oficiales y las leyes fueran puramente japonesas. No estaban satisfechos con privar al budismo del apoyo oficial y hubo incluso propuestas para su total supresión. Todo esto habría supuesto una vuelta al barbarismo. Los grandes intelectuales jamás propusieron erradicar el budismo ni el conocimiento chino, simplemente habían insistido en que la religión y la cultura nativas debían tener preferencia. Pero el bando imperial deseaba aniquilar mil años de experiencia. Por fortuna los líderes de los clanes que habían derrotado al shogunato veían el pasado y el futuro con otros ojos. Comprendían el gran peligro que amenazaba a la nación y sabían que sería inútil resistirse a la presión de las potencias extranjeras. Satsuma había sufrido el bombardeo de Kagoshima en 1863 y Choshu, el bombardeo de Shimonoseki en 1864. La única manera posible de hacer frente al poder occidental pasaba por aprender de la ciencia occidental; la supervivencia del imperio dependía de la europeiza-

ción de la sociedad. En 1871 se abolieron los daimiados; en 1873 se levantaron las prohibiciones contra el cristianismo; en 1876 se prohibió portar espadas. Los samurái fueron suprimidos como cuerpo militar y todas las clases pasaron a ser iguales ante la ley. Se recopiló un nuevo código legal; se organizó un nuevo ejército y una armada; se estableció un nuevo sistema político; se introdujo un nuevo sistema educativo a expensas del gobierno y se diseñó una nueva constitución. Por último, en 1891 se convocó el primer parlamento japonés. Para entonces toda la sociedad había sido remodelada por completo según el patrón europeo, dentro de los límites que las circunstancias japonesas permitían. La nación había entrado en su tercer periodo de integración. El clan había sido disuelto legalmente y la familia había dejado de ser la unidad básica de la sociedad; por primera vez se reconocía al individuo.

Al analizar cualquier cambio político importante en sus detalles —los factores del movimiento, las combinaciones inmediatas de causa y efecto, la influencia de las personalidades más fuertes, las condiciones que impulsaron el movimiento— resulta como si la transformación hubiera sido obra de determinadas mentes superiores. Quizá olvidamos que esas mentes eran producto de su época y que un cambio tan rápido y de semejantes dimensiones es también obra de un instinto nacional y no solo el producto de inteligencias individuales. Los acontecimientos de la restauración Meiji ilustran el ejemplo perfecto de la acción de dicho instinto ante la amenaza del peligro: el reajuste de las relaciones internas a los cambios repentinos en su entorno. La nación había descubierto que su sistema político resultaba inútil ante las nuevas condiciones políticas, por lo que decidió transformarlo. Descubrió que su organización militar era incapaz de defenderla, por lo que decidió reconstruirla. Descubrió que el sistema educativo resultaba poco útil ante unas necesidades que no habían sido previstas, por lo que decidió renovarlo. Al mismo tiempo redujo el poder del budismo, pues de otro modo habría ofrecido una oposición seria a

todos esos cambios tan necesarios. Y en el momento de mayor peligro, el instinto nacional se volvió de nuevo hacia la experiencia moral en la que podía confiar, la experiencia que se personificaba en el antiguo culto, la religión incuestionable de la obediencia. Al confiar en la tradición sintoísta, el pueblo se congregó en torno a su soberano, descendiente de los dioses ancestrales, y acató su voluntad con ferviente devoción. La orden imperial era simplemente que la nación debía esforzarse mediante el estudio para convertirse en un rival a la altura intelectual de sus enemigos. No es necesario decir que Japón obedeció esta orden fielmente y que la antigua disciplina moral auxilió a la nación en el periodo de mayor peligro. Japón entró, por derecho propio, en el círculo exclusivo de las potencias modernas: formidable por su nueva organización militar y respetable por sus logros en el campo de las ciencias aplicadas. La fuerza con la que realizó, en un plazo de treinta años, este asombroso ejercicio de automejora procede de la tradición moral derivada de su religión ancestral, el culto a los antepasados. Una hazaña considerable, pues se trataba de una nación que, desde el punto de vista evolutivo, tenía 270 años de retraso con respecto a cualquier nación europea.

Herbert Spencer ha demostrado que el gran valor social de las instituciones eclesiásticas radica en su poder para cohesionar a las masas, para reforzar el gobierno enfatizando la obediencia a la tradición y para oponerse a cualquier innovación que pueda suponer un elemento de desintegración. En otras palabras, el valor de la religión, desde el punto de vista sociológico, radica en su conservadurismo. Varios autores afirman que la religión nacional de Japón había demostrado su debilidad al ser incapaz de resistir el empuje aplastante del budismo. Sin embargo, creo que la historia social japonesa en su conjunto demuestra lo contrario. Aunque, durante un largo periodo de tiempo, el budismo pareció haber absorbido por completo al sintoísmo, como los propios intelectuales sintoístas reconocieron; aunque hubo emperadores budistas que renega-

ron y despreciaron el culto a sus antepasados; aunque el budismo dirigió durante años la educación de la nación, el sintoísmo permaneció vivo mientras tanto y estuvo preparado para, en un momento dado, superar a su rival y salvar al país de la dominación extranjera. Afirmar que el renacimiento sintoísta fue un simple golpe de efecto político ideado por un grupo de estadistas es ignorar todos los precedentes. Tal cambio jamás se hubiera producido, aunque procediera de un decreto imperial, si el sentimiento nacional no hubiera estado dispuesto a aceptarlo. Además, debemos recordar tres aspectos importantes al respecto de la influencia budista anterior: (1) el budismo mantenía el culto familiar modificando las formas del ritual; (2) el budismo jamás suprimió los cultos *ujigami*, sino que los mantuvo; (3) el budismo nunca interfirió con el culto imperial. Estas tres formas del culto a los antepasados (el doméstico, el comunal y el nacional) son vitales en el sintoísmo. Por ese motivo la fe ancestral jamás fue debilitada y mucho menos abolida durante el largo periodo de preponderancia budista.

El culto supremo al emperador, a petición de los jerarcas sintoístas, no es ahora la religión del estado; ni siquiera se clasifica oficialmente como religión. Existen razones políticas para esto. Tras haber cumplido con su gran cometido, el sintoísmo «abdicó». Pero como representante de las tradiciones que apelan al sentimiento nacional, al sentimiento del deber, de lealtad y de amor al país, continúa siendo un inmenso poder, un poder al que se puede recurrir en un próximo momento de amenaza nacional.

Supervivientes

En los jardines de ciertos templos budistas crecen unos árboles que se han ido haciendo famosos con el tiempo, árboles cuidados y podados de formas extraordinarias. Algunos tienen forma de dragón, otros de pagodas, barcos, paraguas. Si alguno de estos árboles hubiera sido abandonado a sus tendencias naturales, pronto habrían perdido la forma que durante tanto tiempo se le había forzado a adoptar; pero aún tardaría un tiempo en modificar su contorno, ya que los nuevos brotes crecerían en la dirección que les ofreciera menos resistencia, es decir, dentro de los límites establecidos por las tijeras de podar. La antigua sociedad japonesa había sido podada y coartada por la tradición y por la espada, retorcida como uno de esos árboles; tras las reconstrucciones del periodo Meiji, tras la abolición de los daimiados y del gobierno militar, aún mantuvo su forma, igual que sucede al principio con el árbol que ha sido descuidado por el jardinero. Aunque liberada de las ligaduras de la ley feudal y del gobierno militar, la mayor parte de la estructura social conservó su naturaleza y este aspecto despertó el asombro y la curiosidad del observador occidental, que parecía tener ante sí una tierra de fantasía —un país de lo extraño, lo bello, lo grotesco y lo misterioso— totalmente diferente a todo lo que había podido ver en otros lugares. No era un mundo del siglo XIX, sino un mundo de muchos siglos antes de Cristo: y este hecho, maravilla de maravillas, aún no es reconocido por la mayoría de la gente.

Los privilegiados que pudieron entrar en este asombroso mundo de ensueño hace unos treinta años, antes del periodo de cambios superficiales, fueron afortunados y pudieron ser testigos de los aspectos menos conocidos de la vida del mismo: la urbanidad universal, el silencio sonriente de las multitudes, la paciencia del trabajo y la completa ausencia de miseria y conflictos. Hoy en día, en los distritos remotos donde la influencia extranjera apenas se ha dejado sentir, aún pervive el sorprendente encanto de la antigua existencia, y el viajero parece no comprender su verdadero significado. Todos son extremadamente educados, nadie discute, todo el mundo sonríe, no hay muestras externas de dolor o pena, y la policía apenas tiene trabajo; todo esto podría ser la prueba de una moralidad superior. Pero para el sociólogo estos hechos prueban algo diferente y sugieren algo verdaderamente terrible. Para él son una prueba real de que esta sociedad se ha forjado bajo una inmensa coerción que ha sido ejercida ininterrumpidamente durante miles de años. Percibe de inmediato que la ética y la costumbre no se han disociado aún, y que la conducta de cada persona está regulada por la voluntad del resto. Sabría que en ese entorno la personalidad no podría haberse desarrollado, que la superioridad individual no podría haberse afirmado y que la competitividad jamás habría sido tolerada. Comprendería que el encanto exterior de esta vida, su suavidad, sus sonrientes silencios no eran otra cosa que el gobierno de los muertos. Reconocería que entre esas mentes y las mentes de su propia época jamás podrían haber existido un pensamiento común, un sentimiento comunitario o una comprensión, que las separaba un abismo, que la distancia psicológica entre ambas era tan inabarcable como la distancia entre dos planetas. Pero esta certeza no debería cegarle al encanto intrínseco de este mundo. Ser incapaz de apreciar esta belleza arcaica sería una demostración de incapacidad para apreciar toda belleza. Incluso el mundo griego, tan apreciado y admirado por nuestros intelectuales y poetas, ha sido un mundo similar a este en muchos

aspectos, aspectos que la mentalidad moderna no podría compartir.

Ahora que el gran árbol social, maravillosamente podado durante siglos, está perdiendo su fantástica forma, veamos qué características de su diseño original aún pueden ser apreciadas.

Bajo todo aspecto exterior de actividad individual que el viajero pueda observar a primera vista en Japón, las antiguas condiciones aún persisten más allá de la observación. Los cultos inmemoriales todavía rigen estas tierras. La ley familiar, la ley comunal y (aunque de un modo más irregular) la ley del clan aún controlan cada acto de la existencia. No se trata de una ley escrita, sino de la antigua ley religiosa, con sus innumerables obligaciones derivadas del culto a los antepasados. Es cierto que la ley civil ha propiciado muchos cambios, demasiados en opinión de algunos; pero el antiguo proverbio «las leyes del gobierno son solo leyes de siete días» aún resume el sentimiento general hacia estos cambios. La antigua ley, la ley de los muertos, sigue siendo la que rige los actos y los pensamientos de la mayoría. Aunque los antiguos grupos sociales han sido abolidos, se han formado instintivamente nuevos grupos con cierta correspondencia con los anteriores a lo largo de todo el país. En teoría el individuo es libre; en la práctica es apenas más libre que sus antepasados. Se han derogado los antiguos castigos que penalizaban la ruptura de la tradición, pero todavía la opinión de la comunidad es capaz de apelar a la antigua obediencia. Las disposiciones legales no pueden modificar de inmediato los sentimientos y las costumbres establecidas desde hace siglos, y menos aún entre un pueblo tan obstinado en su carácter como el japonés. Los jóvenes no son más libres hoy de lo que lo fueron sus padres bajo el shogunato para casarse con quien quieran, o para decidir su destino en el trabajo o en otras cuestiones sin la aprobación familiar, o para emanciparse de la autoridad familiar; y probablemente es mejor para ellos que de momento así

sea. Ningún hombre es el dueño absoluto de sus actividades, ni de su tiempo ni de sus medios.

Aunque ahora el individuo cuenta con reconocimiento legal y la familia ha dejado de ser responsable de los actos de sus miembros, el grupo familiar todavía sigue siendo la unidad básica de la sociedad y conserva su organización patriarcal y su culto particular. Los legisladores modernos han protegido acertadamente la religión doméstica, pues debilitarla habría supuesto debilitar también los fundamentos morales de la vida nacional y producir desintegraciones en las estructuras más profundamente asentadas de la organización social. Los nuevos códigos impiden que el hombre que se convierte en cabeza de una familia pueda abolir esa familia, es decir, no puede abolir su culto. Ningún heredero legal al cargo de cabeza de familia puede entrar en otra familia como hijo adoptivo o como marido, ni puede abandonar la casa paterna para establecer una familia propia independiente[68]. Existen excepciones para casos extraordinarios pero ningún individuo puede, sin causa justificada de ningún tipo, liberarse de las obligaciones tradicionales que impone el culto familiar. Con respecto a la adopción, la nueva ley conserva el espíritu de la antigua, pero se han incluido nuevas medidas destinadas a garantizar la continuación de la religión familiar, al permitir que cualquier persona pueda adoptar un hijo con la única condición de que el adoptado sea de menor edad que el adoptante. La nueva legislación del divorcio no permite repudiar a la esposa solo porque esta sea estéril (este tipo de divorcios siempre han sido tradicionalmente condenados en Japón); pero debido a las facilidades para la adopción, esta ley no hace peligrar la continuación del culto familiar. Un ejemplo de cómo se protege legalmente el culto a los antepasados lo encontramos en el caso de las viudas sin hijos. Al ser estas el último representante de la religión familiar, no se les permite quedar sin descendencia, por lo que, si pueden, deben adoptar un hijo. Si en algún caso, por motivos de pobreza u otras razones, esto no es po-

sible, las autoridades locales le proporcionarán un hijo, es decir, un heredero varón que garantice la continuidad del culto familiar. Esta interferencia oficial en la vida privada de las personas puede parecemos tiránica, pero es simplemente patriarcal; se trata de la continuación de la legislación ancestral oriental, que consideraba que la mayor desgracia que podía sucederle a una persona era la extinción del culto de su familia. En otros aspectos los nuevos códigos legales permiten una libertad individual desconocida para otras generaciones anteriores. Pero el ciudadano japonés medio no desea ejercer sus derechos legales si estos se oponen al sentimiento y a la opinión de su comunidad. El sentimiento público y familiar son aún más potentes que la ley. En los periódicos japoneses aparecen con frecuencia tragedias causadas por el impedimento o la disolución de parejas; estas tragedias demuestran que incluso hoy en día los jóvenes prefieren suicidarse antes que contradecir una decisión familiar, aunque tengan el éxito legal garantizado.

La coerción comunal es menos evidente en las grandes ciudades pero sigue estando presente en todas partes, y en los distritos rurales se ejerce en mayor grado. La diferencia fundamental entre las nuevas condiciones y las antiguas radica en que ahora todo aquel que considere insoportable el yugo de su comunidad puede huir de ella, cosa impensable hace cincuenta años. Puede escapar de ella pero solo para entrar a formar parte de otro grupo en el que se encontrará en un estado de subordinación similar. Aun así, la libertad de movimiento ha supuesto enormes ventajas: miles de personas se instalan cada año en las ciudades; otros miles viajan por todo el país, de provincia en provincia, trabajando durante un año o una estación en un lugar para luego marcharse a otro. Se ha producido un movimiento migratorio a gran escala: para los emigrantes comunes la principal ventaja de la emigración es la posibilidad de acceder a mejores sueldos. Las comunidades de emigrantes japoneses en el extranjero se organizan siguiendo el modelo de

su tierra natal[69], y el inmigrante japonés en Canadá, Hawai o Filipinas se encuentra tan coartado por su comunidad en estos países como se sentiría si viviera en su provincia natal. Pero en estos países la coerción se compensa con la ayuda y protección que el individuo obtiene del grupo. El aumento de espíritus inquietos en Japón y la experiencia enriquecedora de los emigrantes en el extranjero hace suponer que, en un futuro cercano, el poder del grupo para obligar a la cooperación entre los individuos se irá debilitando.

Con respecto a la ley tribal o del clan, puede decirse que continúa siendo casi omnipotente en círculos administrativos y políticos. Los votantes, los funcionarios, los legisladores no siguen unos principios, tal y como nosotros entendemos esta expresión: siguen a unos hombres y obedecen unas órdenes. En estas esferas los castigos por desobediencia son interminables y muy serios: por un único error uno puede poner en su contra determinados poderes que continuarán siéndole hostiles durante años, sin motivo, de manera implacable y ciega, como las fuerzas de la naturaleza. No es posible entender la política japonesa de los últimos quince años sin conocer la historia de los clanes. Un líder político, conocedor de la historia de los grupos de clanes y sus filiales, puede realizar logros extraordinarios; incluso los residentes extranjeros en Japón que tienen una amplia experiencia de la vida japonesa han podido, valiéndose de los intereses de los clanes, ejercer una influencia real en círculos gubernamentales. Pero para el extranjero ordinario, la política japonesa actual debe parecer un caos, una completa desintegración, un flujo inútil. La verdad es que casi todo permanece, con una forma exterior diferente, «como ha sido establecido desde siempre», aunque los cambios sean más rápidos y los resultados menos obvios en la precipitada era del vapor y la electricidad.

El estadista japonés actual más importante, el marqués Ito, percibió hace tiempo que la tendencia de la vida política hacia las

aglomeraciones y los grupos de clanes suponía un serio obstáculo para el éxito del gobierno constitucional. Comprendió que solo podía enfrentarse a esta tendencia alegando razones que tuvieran más peso que los intereses de los clanes, argumentos dignos del sacrificio supremo. Por ese motivo fundó un partido en el que cada miembro debía prometer dejar a un lado los intereses personales, de grupo o de clan por el bien de los intereses de la nación. Enfrentado a un gabinete hostil en 1903, este partido logró la hazaña de controlar las animosidades hasta el punto de mantener a sus enemigos en el poder, pero en el proceso surgieron divisiones. La tendencia al grupo, el sentimiento de clan, se identifica tan profundamente con el carácter nacional que el último triunfo político del marqués Ito parece, en cierto modo, dudoso. Solo un peligro nacional, la amenaza de una guerra, ha podido lograr que los partidos dejen a un lado sus propios intereses para trabajar como si fueran uno solo.

No solo la política, sino todos los niveles de la vida moderna, evidencian que la desintegración de la vieja sociedad ha sido más superficial que fundamental. Las estructuras disueltas han vuelto a cristalizar adoptando formas distintas a las originales pero que internamente se construyen siguiendo el mismo plan. Estas disoluciones representan solo una separación de las distintas masas, pero no una rotura de la sustancia en unidades independientes; y las masas continúan actuando simplemente como masas. La independencia de la acción personal, en el sentido occidental, continúa siendo inconcebible. El individuo, independientemente de su clase social, sigue siendo coartado y sigue coartando a otros. Como un átomo que forma parte de un cuerpo sólido, puede vibrar, pero su órbita y su vibración están prefijadas. Debe actuar de forma apenas diferente a como actuaban los japoneses del pasado. Y la presión externa a la que está sometido apenas ha cambiado.

El japonés medio está sometido a tres tipos de presión: la presión ejercida desde arriba, ejemplificada en la voluntad de sus su-

periores; la presión ejercida a su alrededor, ejemplificada por la voluntad de sus compañeros o iguales; y la presión ejercida desde abajo, representada por el sentimiento general de los que son inferiores a él. Y este último tipo de coacción no es, ni mucho menos, el más llevadero.

No se concibe ofrecer ningún tipo de resistencia individual al primer tipo de presión, la ejercida por la autoridad, porque el superior representa a un clan, a una clase social, a un poder múltiple que escapa a cualquier descripción y, en el estado actual, ningún individuo puede luchar contra semejante estructura. Para resistir la injusticia debe encontrar un amplio apoyo y, en este caso, la resistencia deja ya de ser individual.

La resistencia al segundo tipo de presión, la coacción comunitaria, significa la ruina total, la pérdida del derecho a formar parte del grupo social.

La resistencia a la tercera clase de presión, encarnada en el sentimiento común de los inferiores, puede acabar en cualquier cosa, desde una molestia momentánea hasta la muerte, según las circunstancias.

En todos los tipos de sociedad estas tres clases de presión son ejercidas en un mayor o menor grado; pero en la sociedad japonesa, debido a sus peculiaridades y su particular tradición, su poder es tremendo.

Así, el individuo se encuentra rodeado por completo por el despotismo de la opinión colectiva: es imposible actuar con seguridad si no se hace desde dentro del grupo. El primer tipo de presión supone la privación de la libertad moral, pues exige una obediencia ilimitada a los superiores; el segundo tipo de presión le niega el derecho de emplear su talento de la manera más ventajosa para él (es decir, le niega el derecho de competir); el tercer tipo de presión le obliga, a la hora de dirigir las acciones de los inferiores, a seguir la tradición, a rechazar las innovaciones y a evitar los cam-

bios, aunque sean beneficiosos, si no cuentan con la aceptación de los inferiores.

Estas son las condiciones sociales que, en circunstancias normales, contribuyen a la estabilidad y la conservación. Son condiciones inevitables en un estado militar y suponen la fuerza de ese estado, ya que facilitan la creación y el mantenimiento de ejércitos formidables. Pero no son las condiciones idóneas para el éxito en la competición internacional que se avecina, en la batalla industrial por la existencia contra sociedades mucho más flexibles y de energía mental superior.

Restricciones modernas

Para comprender, aunque sea superficialmente, el Japón moderno hay que considerar el efecto de las tres formas de coerción social mencionadas en el capítulo anterior como limitadores de la energía y capacidad individuales. Nos detendremos en ellas siguiendo un orden inverso, es decir, comenzando por la presión ejercida desde abajo.

Los observadores extranjeros en Japón afirman que el poder real en la nación se ejerce no desde arriba, sino desde abajo. Esta afirmación tiene parte de verdad, aunque las condiciones son mucho más complejas como para entrar dentro de una afirmación tan general. Lo que no se puede negar es que la autoridad superior ha estado siempre más o menos restringida por la tendencia a la resistencia de los súbditos. En ningún periodo de la historia japonesa los campesinos se han visto desamparados ante la opresión excesiva, dejando a un lado todas las regulaciones humillantes impuestas sobre ellos. Las leyes de la aldea y la cantidad estimada de impuestos a pagar las decidían ellos y tenían la posibilidad de protestar, a través de los canales oficiales, contra exigencias injustas. Debían pagar lo máximo que pudieran, pero jamás se les llevaba a un estado de bancarrota o hambre; sus tierras las tenían aseguradas, ya que había leyes que prohibían la venta o la alienación de la propiedad familiar. Esta era la norma general. Sin embargo, había daimio desalmados que trataban a sus campesinos con extrema crueldad y encontraban la forma de impedir que estos elevaran sus protestas a la autoridad superior. El resultado de una actitud

tiránica semejante era invariablemente la revuelta y el tirano siempre tenía la responsabilidad del desorden, por lo que era castigado. Aunque era un derecho del que carecía en teoría, en la práctica el derecho del campesinado a rebelarse contra la opresión era respetado; la revuelta era castigada pero el opresor también. Los daimio estaban obligados a acordar con los campesinos una nueva subida de impuestos o la imposición de nuevas labores obligatorias. Aunque los *heimin* estaban sometidos a la clase militar, los artesanos y los comerciantes de las grandes ciudades se agrupaban en poderosas asociaciones que mantenían a raya a la tiranía militar. En cualquier lugar del país la plebe mostraba deferencia reverencial a la autoridad, pero curiosamente esto iba acompañado de una extraordinaria disposición para desafiar a dicha autoridad en otras direcciones.

Es llamativo que en una sociedad en la que el gobierno y la religión, la ética y la costumbre, eran prácticamente una misma cosa, se den muestras sorprendentes de resistencia a la autoridad. El hecho religioso en realidad explica este fenómeno. Desde los primeros tiempos, se fijó firmemente en la mentalidad colectiva la convicción de que la obediencia implícita a la autoridad era un deber universal en circunstancias normales. Pero esta convicción estaba unida a otra: la resistencia a la autoridad (exceptuando la autoridad imperial) también era un deber universal en circunstancias extraordinarias. Estas ideas aparentemente contradictorias no lo son tanto. Mientras las decisiones del gobierno tuvieran precedentes, mientras sus órdenes, por muy duras que fueran, no entrasen en conflicto con la tradición, dicho gobierno se consideraba religioso y digno de sumisión absoluta. Pero cuando se consideraba que los gobernantes rompían la tradición moral, movidos por la crueldad o la avaricia, el pueblo creía que era su obligación religiosa resistirse con todo su fervor aunque implicara sufrir un martirio voluntario. El peligro para cualquier tiranía local comenzaba cuando el soberano se alejaba de los precedentes establecidos. In-

cluso los príncipes y los regentes estaban limitados por la opinión general de sus súbditos y por el conocimiento de que ciertas conductas arbitrarias podían provocar incluso el asesinato.

Desde muy antiguo los soberanos japoneses consideraron que era necesario adoptar una política de deferencia hacia sus vasallos porque una opresión innecesaria era peligrosa para el gobierno y porque sabían que los súbditos cumplirían mejor con sus deberes y obligaciones si sentían que su esfuerzo era reconocido y que no se adoptarían cambios que fueran negativos para ellos. Esta es la política que continúa caracterizando a la administración japonesa actual: la deferencia mostrada por las autoridades hacia la opinión pública sorprende e impresiona al observador extranjero, que percibe que el poder conservador del sentimiento, ejercido por grupos de subordinados, continúa oponiéndose con éxito a aquellas condiciones de disciplina que creemos indispensables para el progreso social. Del mismo modo que en el Japón antiguo el soberano de un distrito era responsable del comportamiento de sus súbditos, así, en el nuevo Japón, el funcionario a cargo de cualquier departamento es responsable del buen funcionamiento de su rutina laboral. Pero esto no significa que solo sea responsable de la eficiencia del servicio: significa que es también responsable de cualquier fracaso a la hora de satisfacer los deseos de sus subordinados, o al menos, de la mayoría de ellos. Si la mayoría está descontenta con el ministro, el gobernador, el presidente, el director o el encargado, esto se considera una prueba de incompetencia administrativa. La educación también da muestras asombrosas de esta antigua idea de responsabilidad. Supuestamente una revuelta estudiantil significa no que los estudiantes sean intratables, sino que el rector o profesor desconoce su labor. Por tanto, el decano de una facultad o el director de una escuela ostentan sus cargos siempre y cuando su política agrade a la mayoría de los estudiantes. En las instituciones superiores cada profesor y conferenciante es responsable del éxito de sus clases o conferencias. No importa

cuán buenas sean sus facetas en otros aspectos, el instructor que no sea del agrado de sus alumnos será despedido de inmediato, a no ser que cuente con poderosos protectores que intercedan a su favor. Los esfuerzos del individuo no serán nunca juzgados oficialmente por ningún código de excelencia aceptado, solo serán valorados según su efecto directo en la mayoría de la gente[70]. Este antiguo sistema de responsabilidad pervive hoy en día en todas partes. Un ministro del gobierno es responsable ante la opinión pública tanto del resultado de su administración como de cualquier escándalo o problema que ocurra en su departamento, independientemente de si tenía o no conocimiento de él y si hizo o no algo para impedirlo. Por tanto, el poder último, hasta cierto punto, procede de abajo. El más alto funcionario no puede imponer su voluntad personal en determinadas direcciones y probablemente sea conveniente que durante algún tiempo sus poderes estén restringidos.

En todos los niveles de la sociedad impera todavía este sistema de responsabilidad ejercida desde abajo y las mismas limitaciones sobre el ejercicio de la voluntad individual. Las condiciones dentro de la unidad familiar apenas difieren respecto a las condiciones de cualquier departamento del gobierno: ningún miembro de la familia puede imponer su voluntad más allá de ciertos límites establecidos, ni siquiera en asuntos que afecten a sus sirvientes o dependientes. Del mismo modo, ningún buen sirviente puede ser inducido, ni siquiera con cuantiosas remuneraciones económicas, a romper la costumbre tradicional; en este sentido el viejo proverbio que dice que el valor de un sirviente se mide por su inflexibilidad resume una experiencia social de siglos. El sentimiento popular continúa siendo conservador; el entusiasmo aparente por las innovaciones superficiales no es un reflejo de la situación real. La vestimenta, el comportamiento, los interiores de las casas, las fachadas, los hábitos, los métodos y todos los aspectos externos de la vida han cambiado, pero la antigua regimentación social persis-

te todavía bajo todas estas renovaciones superficiales y el carácter nacional apenas se ha visto afectado por las transformaciones de la era Meiji.

El segundo tipo de coerción al que se ve sometido el individuo, la ejercida por la comunidad, resultará muy negativa en un futuro cercano, pues niega el derecho de competir. La vida diaria de cualquier ciudad japonesa ofrece innumerables ejemplos de la manera en que la gente continúa actuando en grupos. El código de los *kurumaya* o los conductores de *jinrikisha*[71] ilustra a la perfección este hecho. Según este código, un conductor o tirador no debe sobrepasar a otro que vaya en la misma dirección. Aunque hay ciertas excepciones, no aceptadas de buen grado, en los tiradores privados: hombres que han sido elegidos por su fuerza y su velocidad y de los que se espera que exploten estas facultades al máximo. Pero la regla imperante entre los miles y miles de *kurumaya* públicos es que un hombre joven y fuerte no debe adelantar a un tirador mayor y más débil ni tampoco a un tirador más lento y perezoso. Aprovecharse del poderío físico dando paso a la competitividad es una ofensa contra el oficio y será castigada. Imaginemos que alguien contrata a un buen tirador y le ordena ir a toda velocidad: el *kurumaya* arranca a toda prisa y mantiene un buen ritmo hasta que se topa con otro tirador delante cuyo paso es más lento, ya sea por cansancio o pereza. Entonces, en lugar de adelantarlo, el *kurumaya* se sitúa inmediatamente detrás del vehículo lento y reduce su velocidad para ir al mismo ritmo. Nuestro conductor se verá retrasado durante media hora o más debido a esta regulación que obliga al *kurumaya* a no adelantar al tirador más débil. Si un tirador osa adelantar a otro, será severamente increpado: «¡No ves que estás rompiendo la norma, que estás actuando en contra de tus camaradas! Este es un oficio duro y sería aún más duro de no haber reglas que impidan la competitividad egoísta». Es obvio que no existe una idea del tipo de consecuencias que estas reglas pueden tener sobre el negocio a largo plazo. Se puede decir que el

código ético de los *kurumaya* ilustra en cierto modo una ley no escrita que siempre ha existido en todas las clases de trabajadores de Japón: «No debes sobrepasar a tus compañeros sin autorización especial». *La carriere est ouverte aux talents, mais la concurrence est defendue*[72].

La actual restricción comunitaria sobre la libre competencia representa la supervivencia del viejo espíritu altruista que regía la sociedad antigua, no la simple continuación de cualquier costumbre establecida. En la época feudal no existían los *kurumaya*, pero los artesanos y los trabajadores se agrupaban en gremios y compañías; y la disciplina impuesta por estos grupos prohibía toda competencia concebida para el mero beneficio personal. Los artesanos y los trabajadores actuales mantienen formas de organización similares y la relación entre el cliente y la labor especializada es regulada por el gremio o compañía según la antigua tradición colectiva. Supongamos, por ejemplo, que usted desea construirse una buena casa. Para ello tendrá que tratar con uno de los trabajadores cualificados más inteligentes, pues, para los japoneses, el maestro carpintero se considera tanto un artista como un artesano. Puede dirigirse a una compañía constructora pero en general le irá mucho mejor si acude directamente a un maestro carpintero, que combina en sí mismo las funciones de un arquitecto, un contratista y un constructor. En cualquier caso, usted no podrá elegir ni contratar a los trabajadores, pues la regulación del gremio lo prohíbe. Usted solo contratará al maestro carpintero, que, cuando sus planes hayan sido aprobados, se encargará del resto: compra y transporte del material, contratación de los carpinteros, albañiles, canteros, herreros, cristaleros y fabricantes de esteras y de puertas correderas. Cada maestro carpintero representa mucho más que su propio gremio: tiene clientes en cada comercio relacionado con la construcción y la decoración y usted no puede interferir en sus derechos ni en sus privilegios. Él construye su casa según lo acordado en el contrato, pero eso es solo el comienzo de la rela-

ción. Usted ha hecho un trato con él y no debe romperlo de por vida sin una buena razón. Para cualquier cosa que a partir de entonces le suceda a cualquier parte de su casa —paredes, suelo, techo, tejado, cimientos—, deberá acudir siempre a él para las reparaciones, nunca acudirá a nadie más. Si el techo gotea o las paredes se agrietan, por ejemplo, no puede usted contratar a un albañil cualquiera. El hombre que ha construido su casa es responsable del estado de la misma y cumple celosamente con su obligación; nadie más que él contratará al albañil o al fontanero cuando sea necesario, porque ese es su derecho. Si usted interfiere en este derecho, puede llevarse sorpresas desagradables. Si acude a la ley para denunciarlo, descubrirá que ningún albañil, fontanero, herrero o carpintero querrá trabajar para usted bajo ninguna circunstancia. Siempre se puede alcanzar un compromiso antes de llegar a estos extremos, pues los gremios consideran que es inútil acudir a las leyes. Después de todo, los gremios de artesanos son siempre trabajadores cualificados y leales, y siempre es mejor adoptar una actitud conciliadora.

Pensemos ahora en la labor de un jardinero paisajista. Usted quiere un hermoso jardín y acude a contratar a un buen profesional que le han recomendado. Este crea el jardín y usted le paga el precio acordado. Pero este jardinero representa a una compañía y al contratarlo a él se sobreentiende que él, o cualquier otro miembro de la corporación a la que pertenezca el jardinero, se encargará del mantenimiento de su jardín. En cada nueva estación le hará una visita y pondrá todo en orden: podará los setos y los árboles frutales, reparará las barandillas, adecentará las plantas trepadoras, cuidará las flores —poniendo toldos de papel para proteger los arbustos delicados del calor o haciendo pequeñas tiendas de paja para resguardarlos del frío—, realizará mil y una labores útiles e ingeniosas a cambio de una remuneración muy pequeña. Usted no podrá despedirlo, sin una buena razón, para contratar a otro jardinero. De hecho, ningún jardinero le cuidará el jardín

por mucho dinero que le pague si antes no ha disuelto la relación original de mutuo acuerdo con el jardinero que realizó su jardín. Si tiene alguna queja, la cuestión puede dirimirse mediante arbitraje y el gremio le garantizará que no volverá a tener problemas en el futuro. Pero usted no puede despedir a su jardinero sin causa justificada simplemente porque quiera contratar a otro.

Los ejemplos anteriores ilustran el carácter de la antigua organización comunal que aún pervive hoy día de diversas formas. Este colectivismo suprimía la competencia entre individuos, aunque no entre grupos; pero garantizaba un buen trabajo y unas buenas condiciones laborales. Era el mejor sistema posible en una época de aislamiento en la que no había carencias y en la que la población, por causas indeterminadas, parece haber estado siempre por debajo del número en que la presión grave comienza. Otro rasgo distintivo del antiguo Japón que aún pervive es el de las condiciones de la relación maestro-aprendiz, condiciones que también surgieron en la sociedad patriarcal e impusieron otro tipo de trabas a la competencia. Durante el antiguo régimen el servicio carecía, en su mayoría, de remuneración salarial. Los muchachos que entraban en una tienda o comercio para aprender el oficio o los aprendices que se ponían al servicio de un maestro artesano eran alimentados, vestidos, alojados e incluso educados por su patrón, con el cual pasarían el resto de sus vidas. Pero no percibían un salario hasta que no habían aprendido el negocio o el oficio de su patrón y fueran completamente capaces de llevar un negocio o taller propios. Estas condiciones aún perviven hasta cierto punto en los ejes comerciales, aunque los patrones o maestros ya no consideran necesario enviar a los aprendices a la escuela. La mayoría de las casas comerciales importantes solo pagan salarios a los hombres de gran experiencia: otros empleados son solamente instruidos en el oficio y cuidados en sus necesidades básicas hasta que expira su tiempo de servicio; en ese momento el más inteligente de todos ellos será contratado como experto y a los demás se les ayu-

dará a establecerse por cuenta propia. De igual modo el aprendiz de un negocio, cuando termina su servicio, puede ser contratado por su maestro como asalariado o este puede ayudarlo a encontrar un empleo en cualquier otro lugar. Estas relaciones paterno-filiales entre patrono y empleado han contribuido a hacer la vida más agradable y el trabajo más apacible; y la calidad de los productos se resentirá cuando estas condiciones desaparezcan.

También en el servicio doméstico sobrevive este sistema patriarcal, pero en esta cuestión no nos detendremos con demasiado detalle. Simplemente analizaré el caso del servicio femenino. La doncella o criada tradicionalmente no es responsable de sus actos ante sus patronos, sino ante su propia familia, y los términos de su servicio deben ser negociados con la familia de la joven, que garantizará el buen comportamiento de la misma. Por norma, una joven bonita no entra en el servicio doméstico para ganar un sueldo (que hoy en día sí se paga), ni para ganarse la vida, sino para prepararse para el matrimonio, una preparación que se realiza para satisfacer las esperanzas de la propia familia y para encajar de la mejor manera posible en la familia del futuro marido. Las mejores doncellas son las chicas rurales, que suelen entrar al servicio de muy jóvenes. Los padres eligen con mucho cuidado la familia a la que va a servir su hija: desean que sea un hogar en el que puedan aprender buenas maneras, una casa en la que todo se organice según la antigua etiqueta. Una buena chica aspira a ser tratada como una ayudante y no como una simple contratada, aspira a que se la tenga en consideración, se la trate con confianza y sea del agrado de la familia. Realmente en una familia a la antigua usanza la doncella es tratada de este modo, y no se trata de una relación breve, pues la edad de comienzo del servicio suele acordarse entre los tres y los cinco años. Cuando una niña entra a servir a los once o doce años, probablemente permanecerá en la casa unos ocho o diez años. Además de los salarios suele recibir diversos obsequios por parte de sus señores: un kimono dos veces al año y otras pren-

das de vestir y se le permite tomarse cierto número de días libres. Los salarios, bien en regalos o en metálico, permiten que la joven se vaya haciendo con un buen guardarropa. Excepto en circunstancias extremas, los padres nunca reclaman el salario de la muchacha, pero sigue estando sometida a ellos, y cuando estos la reclamen para casarse, ella deberá partir. Durante el periodo de servicio, los servicios de su familia también están a disposición de sus señores. Aunque los señores no deseen ser recompensados ni distinguidos por el interés que se toman por la muchacha, obviamente se les mostrará gratitud. Si, por ejemplo, la doncella es hija de unos campesinos, es probable que a la casa de los señores lleguen periódicamente y en las épocas que manda la tradición obsequios en forma de verduras, frutas, árboles frutales, plantas de jardín y todo tipo de productos campestres; si los padres pertenecen a la clase de los artesanos, enviarán las producciones artesanales más representativas de su gremio. Los padres no muestran gratitud por el salario o los regalos entregados a la niña, sino por la educación práctica y los cuidados morales y materiales que está recibiendo como hija temporalmente adoptada. Los señores mostrarán su gratitud de modo recíproco a los padres cuando la joven se vaya a casar, contribuyendo al traje de boda de la muchacha. Hay que destacar que se trata de una relación entre familias, no entre individuos, y que es permanente. En la época feudal esta relación solía prolongarse durante muchas generaciones.

Las condiciones patriarcales ejemplificadas en estas prácticas que aún perviven ayudaban a hacer la vida más llevadera y feliz. Solo son criticables desde un punto de vista moderno. Podemos criticar su moral eminentemente conservadora y la tendencia a reprimir cualquier esfuerzo innovador. Pero en los lugares en los que aún perduran, la vida japonesa conserva su antiguo encanto y en las zonas en las que han desaparecido, el encanto se ha desvanecido.

Aún queda por analizar una tercera forma de coerción, la ejercida por la autoridad oficial sobre el individuo, que también sobrevive aún en ciertos aspectos que presentan sus claroscuros.

Como ya hemos visto, el individuo se ha liberado legalmente de gran parte de los deberes impuestos por las antiguas leyes. Ya no está obligado a seguir un oficio determinado; es libre para viajar; puede casarse con una persona de diferente clase social; puede profesar el credo que desee; en definitiva, puede hacer muchas cosas bajo su responsabilidad. Pero aunque la ley le ha liberado, la familia y la comunidad no lo han hecho; la persistencia de las antiguas ideas y costumbres anula muchos de los derechos que le han sido concedidos legalmente. De igual modo las relaciones con la autoridad superior continúan controladas por tradiciones que conservan, a pesar de la legislación, muchas de las restricciones pretéritas y, en cierto modo, de la antigua coerción. En teoría, un hombre de talento e iniciativa puede ir ascendiendo en la escala social hasta posiciones superiores. Pero así como la vida privada aún está controlada por el antiguo sentimiento comunitario, la vida pública sigue aún sometida al despotismo de los clanes y los grupos. Son pocas las oportunidades del apto para ascender sin ayuda, para lograr rango y poder; es inútil luchar solo contra una oposición que piensa en grupo y actúa en masa. Las únicas oportunidades realmente justas para los hombres hábiles están en la vida industrial y comercial. Los pocos individuos de talento y origen humilde que triunfan en la carrera oficial deben parte de su éxito a la ayuda de un partido o al patronazgo de un clan; para forzar el reconocimiento de la habilidad personal, un grupo debe oponerse a otro grupo. Es muy poco probable que un hombre que actúe solo logre el éxito por la fuerza de la competitividad fuera del mundo del comercio o la industria. Obviamente en todos los países el talento individual siempre se enfrenta a diversas formas de oposición. También es cierto que la envidia y los prejuicios de clase poseen su valor desde el punto de vista sociológico: ayudan a

que solo triunfen los más aptos y válidos. Pero en Japón, la peculiar estructura de la sociedad otorga excesivo poder a las intrigas sociales dirigidas contra la habilidad, lo que perjudica en exceso los intereses de la nación: en ningún otro momento de su historia Japón ha necesitado tanto como ahora que los mejores hombres, independientemente de su condición o clase, aporten sus mejores capacidades.

En el periodo de reconstrucción todo esto era inevitable. Un hecho muy significativo es que ningún departamento gubernamental ofrezca ningún tipo de recompensa importante al mérito. No importa cuánto se esfuerce alguien por lograr la aprobación del gobierno; no conseguirá más que un reconocimiento honorífico y un escueto reconocimiento económico. Los esfuerzos más penosos son valorados de igual modo que el esfuerzo cómodo; los servicios más valiosos tienen prácticamente el mismo reconocimiento que los más asequibles. (Por supuesto que hay algunas excepciones notables, solo constato la tendencia general). Con extraordinaria paciencia, energía e inteligencia el individuo puede alcanzar, con la ayuda de algún grupo, una posición que en Europa vendría acompañada de honor y bienes; pero los emolumentos de la misma posición en Japón apenas cubren las necesidades básicas del alto coste de vida. Ya sea en el ejército, en la armada, en los departamentos de justicia, de educación, de comunicaciones o de interior, las diferencias en la remuneración no representan diferencias en capacidad y responsabilidad. Ascender grado a grado no significa nada a nivel económico, ya que los sueldos de cada puesto superior aumentan según la escala de salarios fijada por la ley. La norma general ha sido exigir la máxima entrega y el máximo servicio por la menor paga posible[73]. Quien esté poco familiarizado con la historia del país puede creer que la política del gobierno respecto a sus funcionarios es la de sustituir las ventajas materiales por honores vacuos. Sin embargo, el gobierno se ha limitado a conservar, bajo una apariencia moderna, la antigua con-

dición feudal de servicio, servicio a cambio de unos medios de vida simples pero honorables. En la época feudal el campesino pagaba lo máximo que podía por su derecho a existir; el artista o el artesano se conformaban con la gran suerte de tener un patrón o patrocinador distinguido; incluso el samurái ordinario apenas recibía de su señor feudal lo justo para vivir. Recibir más de lo necesario se consideraba un favor extraordinario, que generalmente iba acompañado de promoción. Aunque el gobierno mantiene con éxito esta política, las condiciones son ahora, exceptuando el mundo del comercio, mucho más difíciles que en la época feudal. Por aquel entonces el samurái más pobre sabía que no se vería jamás reducido a la miseria y no podía ser cesado sin una buena causa. El profesor no percibía un salario, pero el respeto de la comunidad y la gratitud de sus alumnos le proporcionaban unos medios de vida más que dignos. Los artesanos estaban bajo el patrocinio de grandes señores que competían entre sí actuando como mecenas de humildes genios. El genio debía satisfacerse con un pago simbólico, pero estaba protegido contra la pobreza y la miseria, se le garantizaba un estado de bienestar para perfeccionar su trabajo, y sabía que su esfuerzo sería valorado y alabado. Pero ahora el coste de la vida se ha triplicado o cuadruplicado, ya no se anima al artesano y al artista a dar lo mejor de sí mismos, pues el trabajo rápido y barato ha sustituido a la labor artesanal del pasado; las tradiciones artesanas están condenadas a desaparecer. Tampoco se puede decir que los campesinos sean hoy más felices o que su situación sea mejor que en el pasado, cuando al campesino no se le podían quitar sus tierras legalmente. Como el coste de la vida continúa subiendo es evidente que el orden actual, basado en la paciencia y el conformismo, será imposible de mantener por mucho más tiempo.

Muchos pensarán que un gobierno sabio debe reconocer la impracticabilidad de mantener indefinidamente su actual demanda de abnegación, que debe percibir la necesidad de promocionar el

talento, invitar a la competitividad justa y hacer que los precios suban lo suficiente como para estimular un egoísmo saludable. Pero es posible que el gobierno haya actuado de una forma mucho más sabia de lo que las simples apariencias parecen indicar. Hace varios años un oficial japonés me realizó esta curiosa observación: «Nuestro gobierno no desea animar a la competitividad más de lo necesario. La gente aún no está preparada para ello y si se promoviera demasiado, el peor lado del ser humano saldría a la superficie». No sé hasta qué punto esta afirmación puede ser reflejo de una política real. Pero todo el mundo es consciente de que la libre competencia puede llegar a ser tan cruel como la guerra más inmisericorde, aunque nosotros hayamos olvidado lo que supuso para Occidente la experiencia de la libre competencia antes de resultar tan beneficiosa como ahora es. En un pueblo educado durante siglos para considerar toda competencia egoísta como un crimen y toda búsqueda de beneficio personal como un acto despreciable, cualquier estimulación repentina del esfuerzo encaminado a obtener una ventaja puramente personal resulta políticamente incorrecta. La muestra de lo poco preparada que estaba la nación, hace doce o trece años, para las formas de gobierno occidentales se refleja en las primeras elecciones de distrito y en las primeras sesiones parlamentarias. Realmente no se trató de unas elecciones movidas por enemistades personales, pero Sin embargo, causaron numerosas víctimas mortales; apenas había antagonismo personal en los primeros debates parlamentarios cuya violencia sorprendió a los observadores occidentales. No se trataba de luchas políticas entre individuos, sino entre intereses de clanes y de partidos; los devotos seguidores de cada grupo entendieron este nuevo sistema político como un nuevo tipo de guerra, una guerra de lealtad en la que había que luchar por un líder, una guerra en la que no podían interferir nociones abstractas ni el sentido de la justicia. Imaginemos un pueblo habituado a concebir la lealtad hacia las personas más que hacia los principios —una lealtad que implica el deber de

abnegación sin tener en cuenta las consecuencias—; es obvio que los primeros intentos de dicho pueblo de desarrollar un gobierno parlamentario no llevarán implícita una correcta comprensión del juego limpio tal y como se concibe en Occidente. Con el tiempo esta comprensión llegará, pero no será rápido. Y si podemos convencer a ese pueblo de que toda persona tiene derecho a actuar según sus propios principios o convicciones y en su propio beneficio, independientemente de cualquier grupo al que pertenezca, el resultado inmediato no será positivo porque el sentido de responsabilidad moral individual aún no se ha desarrollado lo suficiente fuera del grupo.

Lo más probable es que la fuerza del gobierno hasta hoy en día se haya basado en la conservación de los antiguos métodos y en la supervivencia del viejo espíritu de sumisión reverencial. Sin duda en un futuro se producirán grandes cambios, mientras tanto deberá resistir. Quizá en la historia futura de la civilización moderna no se constate nada más conmovedor que el paciente heroísmo de cientos de miles de patriotas japoneses, felices de aceptar, bajo condiciones legales de libertad, la servidumbre oficial de los días feudales; satisfechos de entregar su talento, su energía, su esfuerzo y sus vidas por el simple privilegio de obedecer a un gobierno que aún acepta todos los sacrificios del espíritu feudal como un deber nacional. Y es cierto que estos sacrificios se realizan como si de un deber nacional se tratara. Todos son conscientes de que Japón está en peligro, situado entre la terrible amistad de Inglaterra y la terrible enemistad de Rusia; de que es un país pobre; de que el coste de mantener su armamento está agotando sus recursos; de que todo japonés debe conformarse con lo mínimo. Así que apenas hay quejas. La obediencia de la nación en su conjunto jamás ha sido tan conmovedora, especialmente en lo que se refiere a la orden imperial de adquirir conocimientos en las ciencias, los idiomas y los modos occidentales. Solo quienes hayan vivido en Japón antes de o durante la última década del siglo XIX pueden dar testimonio

de la leal impaciencia que convirtió al agotamiento por exceso de estudio en una forma de muerte habitual; de la apasionada obediencia que impulsaba incluso a los niños a arruinar su salud con tareas demasiado complejas para sus mentes infantiles (tareas ideadas por consejeros bienintencionados pero desconocedores de la psicología oriental); y del coraje y la persistencia en momentos de terremotos y conflictos, cuando los niños empleaban las tejas como pupitres improvisados y los cascotes de escayola como tizas. ¡Cuántas tragedias puedo recordar en las universidades! Cientos de cerebros privilegiados sometidos a una presión de trabajo que excede con mucho la capacidad del estudiante europeo medio. Triunfos obtenidos en la antesala de la muerte, como un alumno que tras el examen me decía: «Señor, me temo que mi examen no es muy bueno, pues acabo de salir del hospital para hacerlo: tengo un problema del corazón». (Murió una hora después de que le entregaran el diploma). Todo este esfuerzo, toda esta lucha contra las dificultades del estudio y en muchos casos de la pobreza y la desnutrición se ha realizado solo en aras del deber y con la mínima recompensa económica. Valorar al estudiante japonés por sus errores, sus fracasos, su incapacidad para comprender sentimientos e ideas completamente ajenos a la experiencia de su pueblo es un error de mentes estrechas: para juzgarlo justamente uno debe conocer el silencioso heroísmo moral del que es capaz.

La educación oficial

La educación estatal es un reflejo de hasta qué punto la disciplina secular ha ido dando forma al carácter nacional y cómo este se resiste a los cambios. Toda la nación está siendo educada, con ayuda del gobierno, según el modelo europeo; el programa japonés incluye las principales asignaturas del programa occidental, a excepción de los clásicos griegos y latinos. Desde la guardería hasta la universidad el sistema educativo es moderno en apariencia, pero el efecto de la nueva educación en la mentalidad es muy leve. Los motivos no son solo el lugar privilegiado que aún ocupa el estudio de los clásicos chinos, ni las diferencias relacionadas con las creencias, se deben más a la diferencia fundamental en las concepciones japonesas y occidentales de la educación en cuanto a medio para lograr un fin. A pesar del nuevo sistema y del nuevo programa la educación japonesa aún sigue trazándose según el antiguo esquema, completamente opuesto al occidental. En nuestro sistema educativo la parte represiva de la educación moral comienza en la más temprana infancia: el profesor europeo o americano es estricto con los pequeños, pues creemos que es importante educarles en un buen comportamiento e inculcarles los deberes y las prohibiciones de la obligación individual cuanto antes. Posteriormente se les va concediendo mayor libertad. El niño ya crecido ha aprendido que su futuro dependerá de su esfuerzo y su capacidad personal, por lo que se le permite, en cierta medida, cuidar de sí mismo, recibiendo, cuando sea necesario, una amonestación o advertencia. Finalmente, el estudiante adulto de talento y

carácter puede llegar a desarrollar cierto grado de intimidad con su profesor o tutor, llegando a veces a entablarse una verdadera amistad, y acudir a él en busca de consejo. Durante el transcurso de la educación moral e intelectual la competitividad es un requisito. La competitividad se va exigiendo más y más a medida que la disciplina se va relajando con el paso de la adolescencia a la edad adulta. El objetivo de la educación occidental es el desarrollo de la habilidad individual y del carácter personal, la formación de una persona independiente y con carácter.

Sin embargo, la educación japonesa se ha desarrollado, y a pesar de las apariencias sigue haciéndolo, siguiendo un plan inverso. Su objetivo no es formar individuos preparados para la acción independiente, sino educar al individuo para la acción cooperativa, hacer que cada uno encaje en el lugar exacto que le corresponde dentro de la rígida estructura social. Entre nosotros las restricciones empiezan en la infancia y se van relajando progresivamente; en la educación oriental las restricciones comienzan más tarde y poco a poco se van haciendo más fuertes; no se trata de unas restricciones impuestas directamente por los padres o los profesores y, como veremos más adelante, el resultado que se produce es completamente diferente. Hasta la edad escolar, que comienza a los seis años, e incluso más allá, el niño japonés disfruta de un grado de libertad mucho mayor del permitido al niño occidental. Hay excepciones, por supuesto, pero la regla general es permitirle al niño hacer lo que le plazca, siempre y cuando su conducta no dañe a los demás o a él mismo. Se le vigila pero no se le coarta; se le reprende para rara vez se le obliga a hacer algo. En resumen, se le permite ser tan travieso que, como bien dice un proverbio japonés: «Hasta a los baches del camino les disgustan los niños de siete años»[74]. Los castigos solo se aplican cuando son estrictamente necesarios y en tales ocasiones es costumbre que toda la familia, incluidos los sirvientes, intercedan por el ofensor; los hermanos y hermanas menores ruegan por turnos para cumplir ellos el castigo

en su lugar. Los azotes solo son habituales entre las clases bajas; como elemento disuasorio suele preferirse la moxa[75], un castigo realmente severo. Generalmente no está bien visto reñir a un niño con voces o miradas de enfado: todo castigo debe infligirse con la máxima tranquilidad y reprendiendo al niño con calma. Dar un cachete en la cabeza a un niño, sea por el motivo que sea, se considera una vulgaridad y una demostración de ignorancia. No es habitual castigar a los niños sin jugar o sin comer golosinas o sin permitirles disfrutar de sus placeres habituales. Ser paciente con los niños es una ley ética. La disciplina comienza en la escuela, pero al principio es tan leve que apenas podemos considerarla como tal: el profesor no actúa como un maestro, sino más bien como un hermano mayor, y no existe el castigo más allá de una regañina pública. La coerción ejercida sobre el niño proviene de la opinión general de su clase y un profesor hábil sabe dirigir esa opinión. Cada clase está gobernada por dos alumnos o capitanes, elegidos por su carácter e inteligencia; cuando hay que comunicar una orden desagradable el alumno-capitán o *kyucho* es el encargado de hacerlo. (Cito estos detalles para señalar que es ya en la escuela cuando comienza la disciplina de la opinión y la presión de la voluntad del grupo y cómo esta política se ajusta a la tradición japonesa). En las clases superiores la presión aumenta ligeramente y en la escuela superior es mucho mayor; el poder que impera es siempre el sentimiento común de la clase, no la voluntad individual del profesor. En las escuelas secundarias los alumnos ya se han vuelto más serios: la opinión de la clase tiene tal fuerza que hasta el profesor debe someterse a ella, pues cualquier intento de dominarla conlleva el riesgo de ser expulsado de ella. Cada clase de escuela secundaria tiene sus oficiales electos, que representan y refuerzan el código moral de la mayoría, el modelo tradicional de conducta. (Este modelo moral se está deteriorando pero sobrevive, hasta cierto punto, por todas partes). Las peleas y los abusos son desconocidos en las escuelas japonesas de este grado por razo-

nes obvias: existe poca indulgencia hacia la ira personal y el intento de dominación individual es una disciplina que promueve un comportamiento uniforme determinado. La vida de la clase no se regula por la dominación de un individuo sobre el resto, sino del grupo sobre el individuo, y su poder es formidable. El estudiante que, consciente o inconsciente, ofende a la clase se encontrará aislado de repente, condenado a la más absoluta soledad. Nadie hablará con él ni le prestará atención dentro o fuera de la escuela hasta que decida disculparse públicamente; entonces el perdón dependerá del voto de la mayoría.

Este tipo de ostracismo es temido con razón porque se considera, incluso fuera de los círculos estudiantiles, una desgracia; y su recuerdo pesará sobre el ofensor durante el resto de su carrera. Por muy alto que ascienda con el paso del tiempo en su vida oficial y profesional, el hecho de que una vez fuera condenado por la opinión de sus compañeros de clase no se olvidará con facilidad. En las grandes escuelas gubernamentales, a las que los estudiantes acudirán tras graduarse en secundaria, la disciplina de la clase es aún más severa. Los instructores son en su mayoría funcionarios en busca de promoción: los estudiantes son ya unos hombres que se preparan para la universidad y que acabarán ocupando, salvo excepciones, puestos en el funcionariado público. En este mundo ordenado, tranquilo y frío hay pocas oportunidades para la diversión de la juventud y la sociabilidad. Existen grupos y sociedades, pero estos están organizados con propósitos puramente prácticos y relacionados con el estudio; hay poco tiempo para la algarabía y ganas, menos aún. La tradición exige un comportamiento formal en todas las circunstancias, una tradición mucho más antigua que cualquier escuela pública. Todo el mundo vigila a todo el mundo: las excentricidades o singularidades son detectadas y suprimidas rápidamente. El resultado de esta disciplina de clase, tal y como se conserva en algunos lugares, puede parecer poco reconfortante a ojos del observador extranjero. Personalmente lo que más me ha

impresionado de estas escuelas oficiales superiores ha sido siempre su siniestro silencio. En una de ellas, donde he dado clase varios años, la institución más conservadora de todo el país, estudiaban más de mil jóvenes, llenos de vitalidad y energía; sin embargo, el silencio reinante durante los intervalos entre las clases o durante la hora del recreo, en el patio o en el jardín o en el gimnasio provocaba una extraña sensación de opresión. Se podía ver un partido de fútbol y no escuchar más que el seco golpe del balón; se podía ver un combate de lucha en el salón de *jiujutsu* y no escuchar ni una palabra durante media hora. (Es cierto que las reglas del *jiujutsu* no solo requieren silencio, sino también la supresión total de cualquier interés emocional visible por parte de los espectadores). Al principio esta contención me parecía muy extraña, aunque sabía que hacía treinta años las escuelas samurái exigían la misma impavidez y restricción.

El final del recorrido educativo es la universidad, la gran puerta hacia el funcionariado público. Aquí el estudiante se libera de las restricciones anteriormente impuestas sobre su vida privada[76], aunque la voluntad de la clase continúa dirigiéndolo en cierto modo. Por norma general el estudiante se incorpora a la vida burocrática tras haberse graduado, posteriormente se casa y se convierte en el cabeza actual o futuro de la familia. Solo quienes hayan sido testigos de la repentina transformación del hombre en esta época de su carrera conocen su verdadera dimensión; es entonces cuando revela el auténtico significado de la educación japonesa.

Pocos acontecimientos de la vida japonesa son tan sorprendentes como la metamorfosis del torpe estudiante en el circunspecto, impávido y educado funcionario. Quien hace poco tiempo preguntaba respetuosamente, gorra en mano, el significado de algún texto o alguna expresión extranjeros, hoy quizá esté juzgando casos en algún tribunal o manejando correspondencia diplomática en algún ministerio o dirigiendo cualquier escuela pública. Sea

cual sea la capacidad particular del estudiante, nunca se pondrá en duda su adecuación al puesto que le ha sido encomendado. El éxito en los estudios constituye una consideración secundaria a la hora de la designación, aunque es obvio que haya triunfado. Tras haber sido seleccionado por ciertas cualidades de su carácter, o al menos, por la promesa de las mismas, inicia un curso preparatorio especial bajo la protección de alguien importante. Puede haber favoritismo en su caso pero, en general, para los puestos de confianza se designan personas capacitadas: el gobierno pocas veces comete errores. Este hombre tiene más valor que lo que el estudio ha hecho de él, tiene capacidad de dirección y de organización, un talento y una fuerza naturales que se han desarrollado a través del estudio. Su actual puesto ha sido escogido para él con antelación según su valía. Su largo y riguroso proceso de aprendizaje le ha enseñado más de lo que los libros pueden enseñar, mucho más de lo que una persona estúpida jamás podrá aprender: a leer las intenciones y las motivaciones; a permanecer siempre impasible en cualquier circunstancia; a averiguar la verdad rápidamente con simples preguntas; a estar siempre prevenido (incluso de los antiguos amigos); a ser siempre, incluso cuando resulte amistoso, reservado e inescrutable. Se ha graduado en el arte de la sabiduría mundana. Se trata de una persona maravillosa, un espécimen superior de este pueblo, y ningún occidental no experimentado puede juzgarle, porque sus capacidades visibles no dan la medida justa de su valor relativo. Sus conocimientos universitarios, sus nociones de inglés, francés o alemán, le resultan útiles del mismo modo que el aceite resulta útil para engrasar cualquier maquinaria, en este caso la maquinaria burocrática: el conocimiento es solo un medio para un fin administrativo; su verdadero aprendizaje, considerablemente más profundo, representa el desarrollo del alma japonesa de su interior. Entre esta mentalidad y la mentalidad occidental media un abismo. Ahora el funcionario es menos dueño de sí mismo que nunca. Pertenece a una familia, a un partido

político, a un gobierno: en su vida privada está condicionado por la tradición; en su vida pública debe actuar según un orden establecido y jamás sucumbir a los impulsos contrarios a dicho orden, por muy sensibles y generosos que estos sean. Una palabra podría ser su ruina, por eso ha aprendido a no emplearla innecesariamente. El funcionario puede ascender rápidamente observando infatigablemente y actuando con silenciosa sumisión: puede llegar a ser gobernador, juez, ministro de estado o ministro plenipotenciario; pero cuanto más alto llegue, más poderosas y pesadas serán sus cadenas.

Para la carrera burocrática es indispensable una larga preparación en la cautela y el autocontrol; la habilidad para conservar un puesto o para dimitir con honor depende de dicha preparación. La característica más siniestra de la vida burocrática es la ausencia de libertad moral, la carencia del derecho para actuar según el sentido propio de justicia y según los principios personales del individuo. El subordinado, que desea mantener su puesto por encima de todo, no debe tener afinidades o convicciones personales, excepto que así se le permita. No es esclavo de ningún hombre, sino de un sistema que es tan antiguo como el chino. Si el ser humano fuera perfecto, el sistema también lo sería; pero como la naturaleza humana tiene sus defectos, el sistema deja mucho que desear. Todo depende del carácter de quienes ostenten el poder superior; y la única salida para alguien que sirve a un mal maestro es dimitir o no trabajar con eficiencia. El fuerte se enfrenta al problema con valor y dimite; pero por cada hombre fuerte hay cincuenta débiles. Probablemente la perspectiva de una carrera truncada resulta más aterradora que la antigua idea que consideraba criminal cualquier forma de insubordinación. De igual modo que los ritos de una religión sobreviven aunque la fe haya desaparecido, la capacidad del gobierno para coartar la conciencia aún pervive, aunque la religión ya no se identifique con el poder político. El sistema de secretismo, fomentado implacablemente, contribuye a mantener

el vago temor que ha rodeado siempre a la autoridad administrativa, y dicha autoridad es casi omnipotente, dentro de los límites que ya he señalado. Gozar del favor de la autoridad supone experimentar todo el placer ilusorio de una repentina popularidad: con una sola palabra toda la comunidad, una ciudad entera, muestra el lado más humano de su naturaleza al favorito; le embauca con la creencia de que se merece todo lo mejor que el mundo pueda darle. Pero supongamos que el poder político cambia de signo: entonces el favorito descubre que, sin saber por qué, se ha convertido en enemigo público. Nadie le dirige la palabra, nadie le saluda, nadie le sonríe excepto con ironía: los amigos de la infancia pasan a su lado ignorándole; cuando les pregunta el motivo, estos contestan con brevedad y precaución. Es probable que desconozcan el porqué, simplemente siguen órdenes, e intentar averiguar la razón de esas órdenes no es una idea sabia. Los niños de la calle también parecen actuar del mismo modo y se mofan del desafortunado, incluso los perros ladran a su paso. Tal es el poder del descontento oficial, y el castigo para un error o un acto de indisciplina puede ir mucho más allá, mientras que en la época feudal al ofensor solo se le exigía realizar el *harakiri*. En ocasiones, cuando un hombre mezquino llega al poder, la fuerza de la autoridad puede ser empleada con fines negativos; en ese caso se requiere mucho valor para desobedecer una orden y actuar según la propia conciencia. Lo que ha salvado a la sociedad japonesa en épocas pasadas de los peores resultados de esta forma de tiranía ha sido el sentimiento moral del pueblo, un sentimiento común que subyace a toda sumisión y que provoca una reacción cuando la presión es demasiado brutal. Actualmente las condiciones son más favorables a la justicia pero el burócrata ascendente necesita mucho tacto, firmeza y resolución para moverse con seguridad entre los remolinos y los torbellinos de la vida política.

* * * * *

El lector es ahora capaz de comprender el carácter general, los objetivos y los resultados del sistema educativo japonés. No obstante, conviene analizar con detalle ciertas fases de la vida estudiantil que, de igual modo, confirman la pervivencia de las antiguas tradiciones. Hablaré de estas cuestiones desde mi experiencia personal como profesor, una experiencia de casi trece años.

Quienes hayan leído Goethe recordarán la confiada docilidad del estudiante recibido por Mefistófeles en la primera parte de *Fausto* y cómo el carácter del mismo personaje ha cambiado totalmente cuando reaparece como graduado en la segunda parte. Más de un profesor extranjero en Japón habrá reconocido por su experiencia personal este contraste y se habrá preguntado si los primeros consejeros que asesoraron al gobierno japonés en materia de educación no estaban actuando involuntariamente como Mefistófeles. El muchacho delicado, que con inocente reverencia, realiza una visita de cortesía a su profesor llevando como regalo un ramillete de perfumadas flores de ciruelo; un muchacho que hace lo que se le pide y resulta encantador por su honestidad, su carácter confiado y sus modales, rasgos estos que rara vez se encuentran en estudiantes occidentales de la misma edad; un adolescente que está destinado a sufrir la más extraña de las metamorfosis antes de convertirse en graduado. Quizá se lo encuentre años después vestido con el uniforme de alguna escuela superior y le resulte difícil reconocer a su antiguo alumno en el joven taciturno, reservado y sin gracia que exige como un derecho aquello que con propiedad se denomina un favor. Quizá le encuentre condescendiente, o algo aún peor. Posteriormente, en la universidad adquirirá mayor corrección formal, pero también se distanciará de su infancia y su adolescencia de tal modo que el recuerdo de esas épocas resulte doloroso. El océano Pacífico es más estrecho que el abismo que separa la mentalidad del profesor extranjero de la del estudiante japonés. El profesor extranjero es considerado una especie de máquina de aprendizaje; es más que probable que se arrepienta de to-

do el esfuerzo que realice para entablar una relación próxima e íntima con sus alumnos. En realidad, todo el sistema educativo japonés es totalmente opuesto a esto. Estoy basándome en los hechos generales y no en mis experiencias personales. No importa lo que haga el extranjero para entrar en contacto con la vida emocional de sus estudiantes o para establecer vínculos intelectuales a través de ciertas actividades; el esfuerzo será en vano. Quizás de dos o tres alumnos entre mil extraiga algo de valor: una estima amable y duradera, basada en la comprensión moral. Pero en caso de que busque más, se encontrará como el explorador del Ártico buscando inútilmente, mes tras mes, una ensenada en los interminables acantilados de hielo eterno. El caso del profesor japonés demuestra que esta barrera es en cierta medida natural. El profesor japonés puede exigir esfuerzos extraordinarios y obtenerlos; puede permitirse actuar con familiaridad con sus alumnos fuera de clase; puede conseguir lo que para un extranjero es imposible: la devoción de los alumnos. Esta diferencia ha sido atribuida a una cuestión racial, pero esta explicación resulta demasiado imprecisa.

Es cierto que el sentimiento racial existe, no se puede negar. Cualquier extranjero inexperto que mantenga una conversación con un japonés, sobre todo uno que jamás haya salido de Japón, tardará menos de media hora en decir algo que ofenda al buen gusto o al sentimiento japonés; por otro lado, pocos japoneses, quizás ninguno, que no hayan viajado jamás al extranjero, pueden mantener una breve conversación en cualquier lengua europea sin causar una extraña impresión en el interlocutor extranjero. La comprensión entre mentalidades tan diferentes resulta casi imposible. Pero el profesor extranjero que busca lo imposible, que espera de sus estudiantes japoneses la misma cualidad de comprensión inteligente que la de los estudiantes occidentales, se inquieta. «¿Por qué siempre ha de haber un abismo entre nosotros?», una pregunta repetida a menudo pero pocas veces respondida.

A estas alturas algunas de las razones ya serán obvias para el lector; pero una de ellas, la más curiosa de todas, no. Antes de proseguir he de señalar que la relación establecida entre el instructor occidental y el estudiante japonés no es natural y que la relación del profesor japonés con su alumno es tradicionalmente una relación de sacrificio y obligación. La inercia y la indiferencia a la que se enfrenta el extranjero son debidas en gran parte a la escasa comprensión entre dos concepciones del deber totalmente opuestas. La antigua mentalidad continúa aun cuando las formas antiguas ya hayan desaparecido; ningún extranjero puede suponer cuánto del Japón feudal pervive aún en el Japón moderno. Esta mentalidad es en su mayoría hereditaria: los ideales antiguos no han sido sustituidos aún por unos nuevos. En la época feudal el profesor realizaba su tarea sin percibir un sueldo: dedicaba todo su tiempo, esfuerzo y pensamiento a su profesión, una profesión altamente honorable y en la que no cabía discusión alguna sobre materia económica; el instructor confiaba totalmente en la gratitud de padres y alumnos. El sentimiento público los unía a él con un vínculo que no podía romperse. Por ejemplo, un general, en la víspera del asalto a una población, se ocuparía de que su antiguo maestro tuviera una oportunidad para escapar del asedio. El lazo entre profesor y alumno solo era superado por el lazo entre padre e hijo. El profesor lo sacrificaba todo por su alumno y el alumno estaba preparado en todo momento para dar la vida por su maestro. Actualmente el lado más duro y egoísta del carácter japonés está saliendo a la luz, pero citaré un único hecho que prueba que el antiguo sentimiento aún subsiste bajo una superficie mucho más áspera: prácticamente todo el trabajo logrado en la educación superior corresponde al sacrificio personal, aunque haya habido cierto apoyo del gobierno.

El espíritu de sacrificio impera desde la cima hasta la base de la sociedad. Es bien sabido que gran parte de los ingresos privados de Sus Majestades Imperiales se dedican, desde hace muchos años,

a la enseñanza pública; pero no es tan conocido el hecho de que toda persona de rango, riqueza o posición superior sufraga los gastos de varios estudiantes. En la mayoría de los casos se trata de gestos totalmente gratuitos; en los menos, los estudiantes deberán devolver el dinero en el futuro. Antiguamente los daimio dedicaban una gran parte de sus ingresos para el mantenimiento y la ayuda de sus vasallos, cubriendo las necesidades de cientos, miles o incluso decenas de miles de personas de las que exigía a cambio servicio militar, lealtad y obediencia. Los sucesores de esos antiguos daimio, en especial aquellos que aún son terratenientes, rivalizan entre sí contribuyendo a la educación. Todos los que pueden permitírselo están sufragando la educación de los hijos, los nietos o los descendientes de antiguos vasallos; los becados son elegidos anualmente entre los estudiantes de las escuelas establecidas en los antiguos daimiados. Solo los ricos y los nobles pueden sufragar los gastos de un número elevado de estudiantes de forma gratuita, año tras año; los de menor rango no pueden mantener a muchos. Pero todos, o casi todos, mantienen a alguno, incluso en casos en los que el salario del patrón es tan pequeño que los gastos no podrían sufragarse a menos que el estudiante los devolviera después de haberse graduado. En algunos casos patrón y estudiante acuerdan sufragar los gastos a medias.

Estos ejemplos están siendo seguidos masivamente en otros grados de la sociedad. Comerciantes, banqueros y empresarios, hombres ricos de las clases comerciales e industriales, están sufragando la educación de estudiantes. Militares, médicos, abogados y gentes de todas las profesiones están haciendo lo mismo. Aquellos cuyos salarios son demasiado pequeños contribuyen empleando a los estudiantes como porteros, mensajeros, tutores, dándoles alojamiento, comida y algún dinero para sus gastos a cambio de sencillos servicios. En Tokio, y en casi todas las grandes ciudades, cada casa importante está vigilada por dos estudiantes. En cuanto a los profesores, la cuestión necesita un apartado especial.

La mayoría de los profesores de escuela pública no cobran sueldos que les permitan contribuir con dinero a los estudiantes, pero todos los profesores, que apenas ganan lo justo para vivir, colaboran de algún modo. Entre los profesores e instructores de estamentos educativos superiores, la ayuda a los estudiantes es algo que se da por sentado o que podíamos definir como «la tiranía de la costumbre», especialmente para quienes cobran los sueldos más pequeños. Pero esta tiranía de la costumbre no explica por sí sola el placer del sacrificio y la persistencia del idealismo feudal que se revelan en ciertos hechos extraordinarios. Es bien conocido el caso de cierto profesor universitario que ha apoyado y educado a un gran número de estudiantes dividiendo entre ellos durante varios años la práctica totalidad de su sueldo. Alojó a los estudiantes en su casa, les dio de comer, los vistió, los educó, compró sus libros y les pagó otros gastos, reservando para él mismo solo lo básico para vivir y llegó incluso a reducir su gasto personal alimentándose únicamente de boniatos. (Imposible imaginar a un profesor universitario extranjero alimentándose exclusivamente de pan y agua solo por el hecho de subvencionar la educación de cierto número de estudiantes pobres). Conozco otros dos casos igualmente notables; en uno de ellos el benefactor era un septuagenario que aún dedica sus medios, su tiempo y su conocimiento a cumplir con el antiguo ideal del deber. Pero nunca conoceremos la dimensión total del sacrificio realizado por aquellos que, debido a sus circunstancias económicas, no estaban en las mejores condiciones para cumplir con este deber: si me dedicara a citar estos casos, resultaría realmente doloroso. Por lo tanto, es evidente que los estudiantes japoneses, testigos directos de la abnegación de sus profesores nativos, jamás se impresionarán demasiado por cualquier manifestación de interés o comprensión por parte de un profesor extranjero que, aunque cobra mucho más que su colega japonés, no tiene razones ni se siente inclinado a imitar su ejemplo.

El hecho heroico de una educación sostenida por el sacrificio personal, haciendo frente a numerosas dificultades, es suficiente para contrarrestar otros errores educativos. A pesar de la corrupción que, en los últimos años, se está instalando en los círculos educativos, a pesar de las intrigas y los escándalos oficiales, todas las reformas necesarias del sistema apuntan a seguir manteniendo el espíritu de generosa abnegación que caracteriza al mundo de los profesores y los alumnos. Me atrevo incluso a opinar que la mayoría de escándalos y fracasos oficiales han sido resultado de interferencias políticas o de un intento de imitar los métodos occidentales, que distan tanto de la experiencia moral de la nación. Cuando Japón se ha mantenido fiel a sus antiguos ideales morales, el resultado ha sido positivo; pero cuando se ha alejado de ellos, se ha encontrado con consecuencias desastrosas.

Otros aspectos de la educación moderna sugieren, con mayor insistencia aún, que bajo las nuevas formas los antiguos ideales subsisten escondidos y que el carácter tradicional permanece fijado rígidamente en las mentes superiores. Me refiero principalmente a los resultados de la educación japonesa en el extranjero, a la preparación altamente especializada de los estudiantes japoneses en universidades alemanas, inglesas, francesas y americanas. Curiosamente, a ojos occidentales, estos resultados son, en determinados aspectos, casi negativos. Teniendo en cuenta las inmensas diferencias psicológicas, la total oposición de estructuras mentales y de hábitos, resulta asombroso que los estudiantes japoneses hayan sido capaces de lograr todo lo que han logrado en las universidades occidentales. Graduarse en cualquier universidad occidental de prestigio es una hazaña prodigiosa para una mente formada por la cultura japonesa, influida por la filosofía china y construida en base a los ideogramas: seguramente casi ningún estudiante occidental podría, en cambio, graduarse en ninguna universidad china o japonesa. Los hombres que han sido enviados para formarse en el extranjero han sido cuidadosamente seleccio-

nados por sus capacidades; uno de los requisitos principales es el de la memoria, una capacidad memorística considerablemente mayor a la de la media occidental y diferente también en cuanto a su calidad, una memoria del detalle. Sin duda, la hazaña es grandiosa. Pero con el regreso de estos estudiantes generalmente se pone fin al esfuerzo en la especialidad estudiada, a no ser que se trate de alguna asignatura puramente práctica. ¿Significa esto una muestra de incapacidad para desarrollar un trabajo independiente de las directrices occidentales? ¿O acaso de incapacidad de pensamiento creativo, carencia de imaginación constructiva o indiferencia? La historia de la terrible disciplina moral y mental a la que ha sido sometido el pueblo japonés quizá pueda sugerir estas limitaciones en la capacidad intelectual japonesa. Quizá estas preguntas no puedan ser contestadas aún, excepto por lo que respecta a la indiferencia, que resulta bastante evidente. Pero independientemente de las dudas sobre capacidad o inclinación, hay que tener en cuenta otro hecho: no existe una estimulación adecuada del estudio. Lo cierto es que los jóvenes no son enviados al extranjero para aprender psicología, filosofía o literatura modernas para posteriormente dedicar toda su vida al estudio de estas disciplinas. Acuden a universidades extranjeras para prepararse para ocupar cargos importantes en el gobierno y el estudio en universidades occidentales es una parte obligatoria de su carrera. Cada uno tiene el deber especial de aprender cómo piensan, estudian y sienten las mentes occidentales en determinadas direcciones para poder progresar en esas direcciones, pero no se les pide que piensen o sientan como los occidentales, algo que, sin duda, les resultaría imposible. Ni siquiera poseen interés verdadero en el conocimiento occidental más allá del dominio de la ciencia aplicada. Su cometido es aprender a aplicar esas materias para los japoneses, no desde el punto de vista occidental. Desarrollan su cometido a la perfección, hacen lo que se les pide, pero nada más. Su valor para el gobierno se ha duplicado o cuadruplicado por su experiencia; pero

en su hogar —excepto en unos pocos años iniciales en los que se espera que cumplan con su deber como profesores— es poco probable que empleen esa experiencia más que como disfraz psicológico, un uniforme mental útil cuando la ocasión oficial lo exija.

En el caso de los estudiantes enviados al exterior para desarrollar estudios científicos no solo se exige inteligencia y memoria, sino también una rapidez natural para la observación y la actuación: cirugía, medicina, ciencia militar. Dudo que los cirujanos japoneses sean superados en eficiencia. El estudio de la guerra es obviamente uno de los campos para los que el carácter japonés tiene una aptitud congénita. Pero los hombres enviados al extranjero para obtener un título universitario y destinados, tras este periodo de su carrera educativa, a desempeñar cargos importantes, no parecen dar demasiado valor a sus logros. Sin embargo, incluso aunque pudieran lograr distinción en Europa esforzándose en el estudio en su país natal, este esfuerzo requeriría un serio sacrificio económico y los resultados no serían apreciados justamente por sus compatriotas.

A veces me pregunto qué habrían hecho los antiguos egipcios o los antiguos griegos si, de repente, hubieran entrado en contacto con una civilización como la nuestra, una civilización de matemáticas aplicadas, con ciencias y disciplinas tan numerosas cuyos nombres llenarían por sí solos las páginas de un diccionario. Creo que la historia moderna de Japón demuestra claramente lo que cualquier pueblo sabio, cualquier civilización basada en el culto a los antepasados, habría hecho. Habrían reconstruido rápidamente su sociedad patriarcal para hacer frente al peligro; habrían adoptado con éxito asombroso toda la maquinaria científica que les fuera de utilidad; habrían creado un ejército y una armada formidables y eficientes; habría enviado a sus jóvenes aristócratas para estudiar la cultura extranjera y prepararse para el deber diplomático; habrían establecido un nuevo sistema educativo y obligado a sus niños a estudiar nuevas disciplinas; pero exhibirían una indi-

ferencia natural hacia la vida intelectual y emocional de esa civilización superior: su literatura, su filosofía, su tolerancia hacia otras formas de religión no resultarían atractivas para su experiencia moral y social.

El peligro industrial

La civilización humana ha ido tomando forma según la misma ley evolutiva. Del mismo modo que la historia pasada de las primeras comunidades europeas puede ayudarnos a comprender las circunstancias sociales del Japón antiguo, un periodo posterior de la historia de dichas comunidades puede ayudarnos a predecir en cierto modo el futuro probable del nuevo Japón. El autor de *La ciudad antigua*, Fustel de Coulanges, afirma que la historia de todas las comunidades greco-latinas incluye cuatro periodos revolucionarios[77]. La primera revolución provocó que el rey-sacerdote perdiera el poder político, aunque este mantuvo la autoridad religiosa. El segundo periodo revolucionario tuvo como consecuencia la ruptura de la *gens* o el *genos* griego, la emancipación del cliente de la autoridad del patrón y otros cambios importantes en la constitución legal de la familia. El tercer periodo revolucionario impulsó el debilitamiento de la aristocracia religiosa y militar, el ascenso de la plebe a los derechos de ciudadanía y el nacimiento de la democracia de la riqueza, en oposición a la democracia de la pobreza. En el cuarto periodo revolucionario asistimos a las primeras luchas entre ricos y pobres, al triunfo final de la anarquía y al posterior establecimiento de una nueva y terrible forma de despotismo, el despotismo del tirano populista.

La historia social del Japón antiguo únicamente presenta dos correspondencias con estos cuatro periodos revolucionarios. El primer periodo revolucionario de la historia de Japón consistió en la usurpación por parte de la familia Fujiwara de la autoridad im-

perial en materia civil y militar; tras ello, Japón fue gobernado religiosa y militarmente hasta nuestros días por la aristocracia. Toda la historia del surgimiento del poder militar y la concentración de la autoridad bajo el shogunato Tokugawa pertenece a este primer periodo revolucionario. Cuando Japón se abrió al mundo exterior su sociedad estaba en un estadio evolutivo similar al de las sociedades occidentales de los siglo VII y VIII a. C. El segundo periodo revolucionario da comienzo con la reconstrucción de la sociedad en 1871. Pero después, en el espacio de una única generación, Japón entró en el tercer periodo revolucionario de su historia. Ahora la influencia de la vieja aristocracia se ve amenazada por el surgimiento de una nueva oligarquía de la riqueza, un nuevo poder industrial que está destinado a controlar la política. La desintegración del clan, los cambios en la constitución legal de la familia, la llegada de la plebe a los derechos políticos contribuirán a acelerar esta transferencia de poder. Todo parece indicar que este tercer periodo revolucionario se desarrollará con rapidez, dando paso a un cuarto periodo revolucionario cargado de peligros.

Analicemos ahora la sorprendente rapidez con la que se han producido los cambios recientes en Japón, desde la reconstrucción de la sociedad en 1871 hasta la apertura del primer parlamento nacional en 1891. Hasta la mitad del siglo XIX Japón había permanecido en una condición similar a la de las comunidades patriarcales europeas de hace veintiséis siglos: la sociedad había entrado ya en un segundo periodo de integración, pero solo había sufrido una gran revolución. Entonces, de repente, el país se vio empujado a sufrir dos revoluciones sociales de un carácter extraordinario, caracterizadas por la abolición de los daimiados, la supresión de la clase militar, la sustitución del ejército aristocrático por uno plebeyo, la emancipación de la población, la expansión industrial, el surgimiento de una nueva aristocracia de la riqueza y la representación popular en el gobierno. En el Japón antiguo no se había desarrollado una clase media con verdadero poder econó-

mico, ya que jamás existió un desarrollo industrial tal que lo permitiera, un desarrollo similar al de las sociedades europeas antiguas que propiciara de manera natural las primeras luchas políticas entre ricos y pobres. La organización social japonesa imposibilitaba la opresión industrial: las clases comerciales estaban confinadas a la parte inferior de la sociedad, muy por debajo de quienes, en sociedades más evolucionadas, están a merced del poder del dinero. Pero ahora, estas clases comerciales, liberadas y privilegiadas, están desplazando rápida y silenciosamente a la aristocracia, que hasta entonces ha ostentado el poder, y ganando importancia. En este nuevo orden se están desarrollando formas de miseria social nunca antes conocidas por el pueblo japonés. Por citar un ejemplo, en Tokio hay 50.000 personas sumidas en tal pobreza que son incapaces de pagar el impuesto anual de residencia, aunque este solo asciende a 20 sen, unos cinco peniques. Antes de que la riqueza comenzara a acumularse en muy pocas manos jamás se había producido semejante necesidad en Japón, excepto en momentos puntuales como consecuencia de una guerra.

En la historia de las primeras civilizaciones europeas encontramos varias analogías. En las sociedades grecolatinas, hasta la disolución de la *gens*, no existió la pobreza tal y como hoy se concibe. La esclavitud, con algunas excepciones, existía en su versión moderada y doméstica; no había oligarquías comerciales ni opresión industrial; las ciudades y los estados eran gobernados por aristocracias militares, que habían asumido el poder de los primeros reyes, y que también ejercían funciones religiosas. El comercio era limitado, ya que hasta el siglo VII a. C. no se desarrolló el sistema de monedas. La pobreza no existía. En una sociedad patriarcal basada en el culto a los antepasados no existe la pobreza, a no ser que esta sea consecuencia temporal de la devastación o el hambre. Si llega una época de necesidad, llega para todos por igual. En este tipo de sociedad todos están al servicio de alguien y, a cambio, reciben por sus servicios todo lo necesario para vivir: nadie necesita

preocuparse por lo básico. En esta sociedad patriarcal, que es autosuficiente, no hay necesidad de dinero: el trueque ocupa el lugar del comercio. Así, la antigua sociedad japonesa presenta muchas similitudes con las civilizaciones patriarcales de la Europa antigua: mientras existió el *uji* o clan, la pobreza solo fue consecuencia temporal de la guerra, el hambre o la peste. La necesidad de dinero era mínima en la sociedad, solo la pequeña clase comercial lo empleaba; se acuñaba muy poca moneda porque los impuestos se pagaban en arroz u otros productos. Al igual que el señor feudal abastecía a sus vasallos, el samurái se ocupaba de sus sirvientes, el campesino de sus jornaleros, el artesano de sus aprendices y el comerciante de sus empleados. Todo el mundo tenía cubiertas sus necesidades de alimentación y nadie, excepto en épocas concretas de desastre, pasaba hambre. Pero, por primera vez tras la disolución del sistema de clanes, la posibilidad del hambre se convirtió en realidad para el trabajador. Al igual que en la antigua Europa la plebe había exigido el sufragio y los derechos políticos, en Japón el pueblo llano desarrolló su instinto político como forma de autoprotección.

Recordemos que en la sociedad grecolatina la aristocracia basada en la tradición religiosa y el poder militar había dado paso a una oligarquía de la riqueza y que posteriormente había surgido una forma de gobierno democrático, no en la concepción moderna del término, sino en su concepción helénica. Después, como consecuencia de la ruptura de este gobierno democrático debido a los resultados del sufragio popular, dio comienzo una lucha atroz entre ricos y pobres que solo pudo llegar a su fin cuando la conquista romana propició un nuevo orden. No parece imposible que lleguemos a ver en Japón, a corto plazo, una fuerte tendencia a repetir la historia de las anarquías de la antigua Grecia. Con el aumento constante de la pobreza y de la población, y la acumulación de riqueza en manos de la nueva clase industrial, el peligro es obvio. Hasta ahora la nación ha soportado todos los cambios con

paciencia, confiando en la experiencia pasada y en sus soberanos. Pero si no se resuelve la cuestión de la pobreza y el hambre, y ambas se acaban convirtiendo en la situación de millones de personas, la paciencia y la confianza cesarán. Y entonces, empleando una idea de Huxley, el Hombre Primitivo descubrirá que el Hombre Moral le ha arrojado al valle de la sombra y la muerte, y quizá decida entonces ocuparse él mismo de los asuntos políticos y comience una lucha salvaje por su derecho a existir. El espíritu popular no es tan ignorante como para no darse cuenta de que la primera causa de la pobreza es la introducción de lo métodos industriales occidentales y no resulta agradable reflejar lo que tal agitación podría significar. De momento no se ha hecho nada para mejorar la situación de los trabajadores más desfavorecidos, que ahora ascienden a más de medio millón.

Fustel de Coulanges ha señalado en *La ciudad antigua* que la verdadera causa de los desórdenes y la debacle final de las sociedades helénicas fue la ausencia de libertad individual.

Roma sufrió menos, sobrevivió y dominó porque en sus fronteras se respetaban en mayor medida los derechos del individuo. La ausencia de libertad individual en el Japón moderno supone una amenaza nacional, pues los hábitos que hacían posible la sociedad feudal —obediencia incondicional, lealtad y respeto de la autoridad— no pueden posibilitar un régimen verdaderamente democrático, y quizá conduzcan a un estado de anarquía. Solo los pueblos acostumbrados a la libertad personal —libertad para desarrollar una conciencia ética aparte de las cuestiones del gobierno; libertad para considerar lo moralmente correcto o incorrecto, justo o injusto, con independencia de la autoridad política—, solo estos pueblos son capaces de enfrentarse al peligro que ahora amenaza a Japón. Si la desintegración social siguiera en Japón el mismo curso que ha seguido en las sociedades europeas antiguas, sin ningún tipo de control legislativo, y propiciara otra revolución social, la consecuencia sería la más absoluta de las catástrofes. En el mundo

occidental antiguo la desaparición total del sistema patriarcal llevó varios siglos: se desarrolló de forma lenta y natural, ya que no fue propiciada por fuerzas externas. En Japón, la desintegración se está llevando a cabo bajo una enorme presión externa y a velocidades de vértigo. En las sociedades helénicas los cambios se realizaron a lo largo de trescientos años; en Japón han pasado apenas treinta años desde la disolución legal del sistema patriarcal y el establecimiento del nuevo sistema industrial; el peligro de anarquía está presente y la población, que ha aumentado increíblemente en más de diez millones, comienza a experimentar todas las formas de miseria y pobreza características de las sociedades industriales.

Quizá sea inevitable que bajo este nuevo orden se garantice la máxima libertad para hacer frente al gran peligro. Aunque no se puede decir que el gobierno haya hecho demasiado por favorecer cualquier forma de competitividad dentro de su propia esfera de influencia, ha hecho mucho más de lo que cabría haber esperado en favor de la competitividad industrial. Ha concedido préstamos y subsidios con generosas condiciones y, a pesar de varios pánicos y fracasos, los resultados han sido prodigiosos. En treinta años el valor de los artículos manufacturados para exportación ha subido de millón y medio a quinientos millones de yenes. Pero este inmenso desarrollo se ha efectuado a un coste demasiado elevado en otros aspectos. Los antiguos métodos de producción familiar, y, por tanto, de las artesanías y las artes que han dado tanta fama a Japón, están condenados a desaparecer; las amables relaciones ancestrales entre maestros y aprendices han sido sustituidas por todos los horrores de la producción fabril, pues aún no se ha aprobado una legislación que mitigue sus consecuencias negativas e inhumanas. En realidad las nuevas combinaciones de capital han establecido una nueva forma de servidumbre cuyas condiciones son mucho más duras de las que nadie habría imaginado en la época feudal; la miseria de las mujeres y niños sometidos a dicha servidumbre es un escándalo público y una muestra de las posibi-

lidades de crueldad de un pueblo renombrado por su amabilidad, incluso hacia los animales.

Actualmente hay una protesta enérgica en pro de reformas humanitarias y se están realizando, y se seguirán haciendo, verdaderos esfuerzos para garantizar una legislación que proteja a los trabajadores. Pero, como era de esperar, el gobierno se ha topado con la firme oposición de las compañías y sindicatos, que han declarado que cualquier interferencia gubernamental en el mundo industrial y comercial obstaculizará, e incluso contendrá, a las empresas y será contraproducente para la competitividad industrial japonesa en el exterior. Hace menos de veinte años se utilizaron los mismos argumentos en Inglaterra cuando el gobierno empezó a tomar medidas para mejorar las condiciones de la clase obrera; Huxley hizo frente a estas acusaciones en una alocución noble y sincera, que todo legislador japonés debería leer y conocer. En relación a las reformas que se habían puesto en marcha durante el año 1888, el profesor Huxley dijo:

«Se dice que la adopción de las medidas antes mencionadas aumentará los costes de producción y, por tanto, perjudicará la competitividad del producto. Me atrevo a decir que, en primer lugar, lo dudo; pero si así fuera, la sociedad industrial debe enfrentarse a un dilema que amenaza con la destrucción.

Una población cuya fuerza de trabajo está lo suficientemente remunerada puede estar física y moralmente sana y socialmente estable; pero puede fracasar en la competición industrial debido al alto coste del producto. Por otra parte, una población cuya fuerza de trabajo no está lo suficientemente remunerada será física y moralmente insana y socialmente inestable; y aunque tenga éxito en la competición industrial debido al bajo coste del producto, al final se verá abocada a la debacle debido a la pobreza y la degradación.

Si estas son las dos únicas alternativas, escojamos la primera por nuestro bien y el de nuestros hijos; y si llega el momento, muramos de hambre con dignidad. Pero no creo que ese sea el destino de una sociedad estable formada por una población sana, vigorosa, instruida y autónoma. No es probable que se enfrente a muchos competidores de su mismo carácter de momento, y es de esperar que pueda hacer frente a sus problemas con seguridad y confianza»[78].

Si el futuro de Japón pudiera depender de su ejército y de su armada, del coraje de su pueblo y de la disposición de cientos de miles de japoneses a morir por los ideales del honor y del deber, no habría motivo para alarmarse por la situación actual. Sin embargo, su futuro depende de otras cualidades diferentes al coraje, de otras habilidades distintas al sacrificio; en la lucha a la que se enfrenta, sus tradiciones sociales parten con una desventaja inmensa. La capacidad de competir no puede desarrollarse por encima del bienestar de las mujeres y los niños; debe depender de la libertad inteligente del individuo, y la sociedad que suprime esta libertad, o la sociedad a la que se la suprimen, está en desventaja con aquellas sociedades en las que las libertades individuales son mantenidas y fomentadas. Mientras Japón continúe actuando en grupos, aunque se trate de grupos de compañías industriales, seguirá siendo incapaz de dar lo mejor de sí mismo. Su experiencia social, aunque antigua, no es suficiente aval para la lucha internacional que se avecina, más bien se trata de un peso muerto que impide su desarrollo, muerto como un fantasma, la presión invisible de innumerables generaciones ya desaparecidas. El país no solo deberá luchar contra sociedades mucho más plásticas y más fuertes, deberá luchar más aún contra el poder del fantasma de su pasado.

Aun así sería un error suponer que no se puede beneficiar en nada de su antigua religión. Todos los éxitos recientes de Japón se han obtenido con la ayuda de dicha fe; todos los fracasos modernos están marcados por la ruptura inútil de su tradición ética.

Con un simple mandato, Japón puede impeler a su pueblo para adoptar la civilización de Occidente, con todo su dolor y su lucha, porque ese pueblo ha sido instruido durante siglos y siglos en la sumisión, la lealtad y el sacrificio y aún no ha llegado el momento en el que pueda desprenderse de todo su pasado moral. Se necesita más libertad, esto es cierto, pero una libertad restringida por la sabiduría; libertad para pensar, actuar y luchar por uno mismo y por los demás; no se trata de una libertad para oprimir a los débiles ni para explotar a los humildes. Las crueldades que caracterizan la vida industrial de la nación no tienen ningún tipo de justificación en las tradiciones de su antigua fe, que exigían obediencia absoluta de los súbditos pero, de igual modo, exigían amabilidad por parte del soberano. Hasta ahora la nación ha permitido que su pueblo se aleje del camino de la bondad y de este modo se ha ido apartando también del camino de los dioses.

El futuro parece oscuro. De esa oscuridad surge de vez en cuando una pesadilla que atormenta a los que amamos Japón: el temor de que todos los esfuerzos de la nación se encaminen, con desesperado heroísmo, a preparar al país para la llegada de pueblos con una experiencia comercial de siglos; el temor de que sus ferrocarriles y telégrafos, sus minas y acerías, sus arsenales y fábricas, sus muelles y su flota sean puestos a disposición del capital extranjero; el temor de que su admirable ejército y su heroica armada acaben condenadas a sacrificarse inútilmente en una lucha desigual contra una alianza de estados avariciosos que se decidan por la agresión sin que el gobierno japonés nada pueda hacer... Pero los políticos que ya han guiado a Japón a través de numerosas tormentas sin duda serán capaces de lidiar con este peligro que se avecina.

Conclusiones

En los capítulos precedentes he intentado esbozar una idea general de la historia social de Japón y de las fuerzas que contribuyeron a forjar el carácter de su pueblo. Estoy seguro de que mi intento resulta insuficiente, pues aún no ha llegado el momento en que se pueda realizar una obra satisfactoria al respecto. Pero es evidente que para comprender Japón es necesario en primer lugar comprender su evolución religiosa y social; confío que este punto haya quedado convenientemente expuesto. Este país presenta un espectáculo fascinante: una sociedad oriental que presenta el aspecto externo de una civilización occidental; que emplea con eficacia incuestionable las ciencias aplicadas occidentales; que ha logrado, en solo tres décadas y mediante un esfuerzo prodigioso, realizar una evolución de siglos, aunque permanece aún en un estado similar al de la antigua Europa precristiana.

Sin duda, el placer de contemplar este curioso mundo, psicológicamente tan distinto del nuestro, no disminuye por el hecho de conocer su origen y sus causas. La maravilla y la belleza de lo que aún permanece del Japón antiguo no se atenúan por conocer las condiciones que lo produjeron. La bondad y los modales delicados no dejan de fascinarnos cuando descubrimos que fueron cultivados durante miles de años bajo el filo de la espada. La cortesía de este pueblo, que hace pocos años parecía universal, y la escasez de disputas y peleas no resultan menos agradables al saber que, generación tras generación, todo altercado se castigaba con extraordinario rigor, por lo que todo el mundo debía ser extremadamen-

te cauto en sus palabras y en sus actos. La popular sonrisa de los japoneses no deja de parecernos menos encantadora al descubrir que, en el pasado, los súbditos podían perder la vida si no sonreían aun acosados por el dolor. Y la mujer japonesa, educada en el seno del hogar tradicional, no es menos dulce por representar el ideal de un mundo ya extinto que ha creado a un coste inimaginable este ideal femenino.

No. Los vestigios de esta antigua civilización están llenos de encanto, un encanto imposible de expresar con palabras, y ser testigo de su gradual destrucción es doloroso para todo aquel que haya sido cautivado por este encanto. Por intolerables que resulten para la mente del poeta o del artista las innumerables restricciones que una vez gobernaron este mundo y moldearon su espíritu, este no puede evitar admirar y apreciar sus resultados positivos: la simplicidad de la antigua tradición; los modales amistosos, la exquisitez de las costumbres, la delicadeza que impregna todo o el hábito de mostrar siempre, bajo cualquier circunstancia, los aspectos más positivos del carácter. ¡Y la poesía llena de emoción, incluso para el más escéptico de los creyentes en los antiguos dioses, de la lamparilla que se enciende por la noche para iluminar los nombres de los muertos; de las pequeñas ofrendas de alimento y bebida; de las hogueras que dan la bienvenida y guían en la oscuridad a las almas de los fallecidos o los pequeños barcos que los transportan de vuelta! Y la doctrina inmemorial de la piedad filial, que exige las más altas cotas de nobleza pero también de la parte más terrible en el deber, la gratitud y la abnegación, ¡qué extraño llamamiento realiza a nuestros instintos religiosos más ocultos y cuán cerca de la divinidad nos parecen las delicadas naturalezas así forjadas! ¡Y la fascinación que ejercen los festivales de los templos, con su alegre mezcla de júbilo y devoción! ¡Y el maravilloso universo en el que el arte budista ha dejado su huella, presente en casi cualquier producto artesanal: desde el juguete de un niño hasta los objetos más refinados y exclusivos; un arte que ha

poblado con estatuas parajes solitarios y cincelado las piedras de los caminos con textos de los sutras! ¿Quién puede olvidar el sutil encanto de esta atmósfera budista: la profunda música de las grandes campanas, la paz de los jardines en los que el miedo no cabe, las palomas que revolotean al ser llamadas o los peces que asoman a la superficie del agua para ser alimentados? A pesar de nuestra incapacidad para penetrar en la vida espiritual del Lejano Oriente; a pesar de la dificultad para compartir los pensamientos y las emociones del Japón antiguo, la visión del mismo nos seduce a cada paso y nos hechiza del mismo modo que al viajero de los cuentos que se adentra imprudentemente en el Bosque de las Hadas.

Sabemos que la ilusión está presente, no en cuanto a la realidad visible, sino en cuanto a su significado. ¿Por qué esta ilusión resulta tan atrayente, como si se tratara de un atisbo del paraíso? ¿Por qué nos fascina de tal modo el encanto ético de una civilización tan psicológicamente distante de la nuestra como el Egipto de Ramsés? ¿Realmente nos seducen los resultados de una disciplina social que se negaba a reconocer al individuo? ¿En verdad nos cautiva un culto que exigía la anulación de la personalidad?

La respuesta es no: el encanto proviene del hecho de que esta visión del pasado representa para nosotros mucho más que un pasado o un presente; presagia unas posibilidades superiores para el futuro en un mundo de perfecta comprensión y empatía. Quizá dentro de miles de años una humanidad más evolucionada logre desarrollar, sin sombra de ilusión, las condiciones éticas prefiguradas en los ideales del Japón antiguo: generosidad instintiva, un deseo común de buscar la felicidad de la propia vida en hacer felices a los demás, un sentido universal de belleza moral. Y cuando llegue el día en que los hombres no necesiten más código que las enseñanzas de sus propios corazones, entonces el antiguo ideal sintoísta habrá alcanzado su realización suprema.

Debemos recordar que el estado social, cuyos resultados nos resultan tan atractivos, produjo mucho más que un hermoso espejismo. Entre la multitud se desarrollaron simples caracteres de gran encanto, aunque necesariamente de gran firmeza. El Japón antiguo estuvo más cerca de alcanzar el ideal moral superior de lo que cualquiera de nuestras sociedades más evolucionadas estará en cientos de años. En cuanto a los diez siglos de guerras que precedieron a la llegada del poder militar, Japón se habría aproximado más al fin ético al que tiende toda disciplina social. Si el mejor lado de la naturaleza humana se hubiera desarrollado a costa de las cualidades más oscuras y duras, las consecuencias podrían haber sido negativas para la nación. Ningún pueblo gobernado por el altruismo hasta el punto de perder su capacidad de agresión y astucia podría apañárselas por sí mismo en el mundo actual y enfrentarse a otros pueblos curtidos tanto por la disciplina de la competitividad como de la guerra. El Japón futuro debe confiar en las cualidades menos amables de su carácter para triunfar en la lucha mundial y, para ello, necesitará desarrollarlas al máximo.

* * * * *

La actual guerra contra Rusia demuestra hasta qué punto Japón ha desarrollado de manera asombrosa estas características. Es cierto que la fuerza moral revelada en esta inesperada demostración de poder agresivo es, en parte, herencia de su dilatada disciplina pasada. Una observación superficial es incapaz de discernir las silenciosas energías ocultas en la resignación de la gente frente al cambio; el heroísmo instintivo que forma esta masa humana de cuarenta millones de almas; la tremenda fuerza comprimida, preparada para expandirse, a la orden imperial, tanto para la destrucción como para la construcción. Uno esperaría encontrar en los líderes de una nación con semejante historia política y militar la manifestación de todas esas habilidades que son de suprema importancia en la diplomacia y en la guerra. Pero tales capacidades carecerían de importancia si no fuera por el carácter del pueblo.

La verdadera fuerza de Japón aún radica en la naturaleza moral de su pueblo: campesinos y pescadores, artesanos y trabajadores; las gentes pacientes y silenciosas que trabajan en los arrozales o que pueden verse en las ciudades desempeñando oficios humildes. En ellos anida el heroísmo instintivo de este pueblo, su inmenso valor, un valor que no significa indiferencia ante la vida, sino la voluntad de sacrificar la vida ante un mandato del emperador, maestro de un pueblo ancestral. Cuando uno escucha a los miles de jóvenes reclutados para la guerra solo se oye el deseo unánime de regresar a sus hogares con gloria; el deseo de ser recordados en el Shokonsha o «Templo de la invasión al Espíritu», donde se reúnen los espíritus de quienes mueren por el emperador y espíritus de los padres de la patria. Jamás la fe ha sido más fuerte que en este momento de lucha; Rusia tiene mucho más que temer del poder de esta fe que de los rifles de repetición y los torpedos Whitehead[79]. El sintoísmo, como religión de patriotismo, es una fuerza lo suficientemente importante como para influir en el destino de todo el Lejano Oriente y en la civilización futura. Jamás he escuchado nada más irracional sobre los japoneses que la idea que afirma su indiferencia ante la religión. La religión es y ha sido siempre la verdadera vida del pueblo, el motivo y la fuerza motriz de sus actos: una religión de acción y sufrimiento, sin doble moral ni hipocresía. Las cualidades que esta religión ha desarrollado son las mismas que han asombrado a Rusia y le han causado una dolorosa sorpresa. Ha descubierto una alarmante fuerza donde suponía que solo habría debilidad infantil; se ha enfrentado al heroísmo cuando solo esperaba hallar timidez e indecisión[80].

* * * * *

Son muchas las razones por las que arrepentirse de esta terrible guerra, para la que nadie vislumbra aún un final; entre estas razones están las económicas. La guerra ha interrumpido toda tendencia hacia el desarrollo de ese individualismo sano sin el que ninguna nación moderna puede prosperar. La empresa está abotargada;

los mercados y la manufacturas, paralizados. No obstante, en el caso de este pueblo extraordinario, puede que los efectos sociales del conflicto resulten, en cierto modo, beneficiosos. Antes del inicio de las hostilidades existía una predisposición a la disolución de instituciones con siglos de experiencia, una grave posibilidad de desintegración moral. Es indiscutible que los grandes cambios son necesarios y que el futuro bienestar del país exige esos cambios. Pero es importante que los cambios se realicen de manera gradual y sin poner en peligro los fundamentos morales de la nación. Una guerra por la independencia, una guerra que obliga al pueblo a darlo todo por su supervivencia, conlleva el fortalecimiento de los antiguos lazos sociales, el refuerzo de los antiguos sentimientos de lealtad y deber y favorece el conservadurismo. Esto puede significar un retroceso en determinados aspectos, pero también un impulso para otros. El espíritu de Yamato renace ante la amenaza rusa. Tras el conflicto Japón será, si triunfa, moralmente más fuerte que nunca y esto se reflejará en una nueva actitud nacional, de mayor confianza en sí mismo e independencia, hacia la política y la presión exteriores.

Pero también existe el riesgo de un exceso de confianza. Un pueblo capaz de derrotar a Rusia por tierra y por mar puede verse tentado por la posibilidad de manejar en su propio territorio al capital extranjero y seguramente el gobierno se sentirá presionado, si no forzado, a conceder al capital extranjero el derecho a comprar tierra en el país. Esto es algo que se lleva intentando con insistencia desde hace años y dichos esfuerzos parecen haber recibido cierto apoyo por parte de la clase política japonesa, incapaz de comprender que tal concesión acabaría ejerciendo un poder tiránico en el país. Creo que cualquiera que conozca, aunque sea de una forma imprecisa, la verdadera naturaleza del poder del dinero y la situación actual de Japón, puede darse cuenta de que el capital extranjero, si se le concede el derecho a la propiedad de tierra, acabaría controlando la legislación y el gobierno y como consecuen-

cia todo el imperio acabaría dominado por los intereses extranjeros. No puedo dejar de pensar que si Japón acaba concediendo este derecho a las empresas extranjeras, habrá perdido toda esperanza. La confianza que puede llevar a dar este paso, debido a las ventajas que a corto plazo proporciona, sería un error fatal. Japón tiene mucho más que temer del capital inglés y americano que de los acorazados y las bayonetas rusas. Tras su capacidad militar está una disciplinada experiencia de mil años; pero tras su experiencia industrial y comercial está la experiencia de solo medio siglo. La nación ya ha sido seriamente advertida; si opta por esta opción que puede llevarla a la ruina, no habrá sido por falta de consejos, ya que dispone del hombre más sabio del mundo para asesorarla[81].

A estas alturas de la obra el lector conoce ya la fuerza y la debilidad de la nueva organización social, su capacidad para la acción militar ofensiva y defensiva y su comparativa debilidad en otros aspectos. Teniendo en cuenta todo lo que hemos analizado hasta ahora, lo que resulta verdaderamente asombroso es que Japón haya respondido tan bien; pero no ha sido el sentido común lo que ha guiado sus primeros pasos inestables en esta peligrosa senda. Realmente, el poder para lograr todo lo que ha logrado se deriva de su antigua religión y su sociedad: pudo mantenerse fuerte porque, bajo las nuevas formas de gobierno y la nueva situación social, supo conservar la antigua disciplina. Gracias a una política firme y astuta pudo evitar el desastre e impedir que la presión exterior trastornase toda la estructura social. Era imperativo realizar grandes cambios; pero era igualmente imperativo que dichos cambios no hicieran peligrar los cimientos; y por encima de todo era necesario prepararse para los peligros futuros a la vez que se cubrían las necesidades inmediatas. Probablemente nunca antes, en la historia de la civilización humana, ningún gobernante se enfrentó a problemas tan vastos, complicados e inexorables. Sin embargo, la más inexorable de todas estas dificultades aún está sin re-

solver: aunque Japón ha llegado muy lejos gracias a la acción colectiva, basada en los antiguos ideales sintoístas del deber y la obediencia y no en el materialismo, el futuro industrial de la nación dependerá de una acción individual egoísta de un tipo completamente diferente.

¿Qué será entonces del antiguo culto y de los antiguos principios morales? En estos momentos las condiciones son anormales. Pero parece cierto que, en condiciones de normalidad, asistiremos en el futuro a un gradual debilitamiento de los antiguos lazos familiares que propiciará una nueva desintegración. Según la opinión de los propios japoneses, está desintegración ya se estaba extendiendo rápidamente entre la clase media de las grandes ciudades antes de la actual guerra. Entre la población de las zonas campesinas, incluso de los pueblos, el antiguo orden ético comenzaba a verse ligeramente afectado. La desintegración social no se debe únicamente al cambio político ni a la necesidad social. Las antiguas creencias se han tambaleado con la introducción de un conocimiento mucho mayor: una nueva generación está aprendiendo, en las 27.000 escuelas primarias, los rudimentos de la ciencia y la concepción moderna del universo. La cosmología budista, con sus fantásticas descripciones del monte Meru, se ha convertido en un cuento de hadas: la antigua filosofía natural china se nutre de creyentes entre las personas menos instruidas o los nostálgicos de la época feudal; hasta el niño más pequeño ha aprendido que las constelaciones no son dioses ni budas, sino estrellas lejanas similares al sol. La imaginación popular ha dejado de representar a la Vía Láctea como el Río del Cielo; a los niños ya no se les cuenta la leyenda de la doncella Tanabata y su enamorado que la espera en el Puente de Pájaros; los jóvenes pescadores, aunque se guían por las estrellas como sus padres, ya no distinguen en el norte del firmamento la figura de Myoken Bosatsu.

Aun así es fácil malinterpretar el debilitamiento de cierto tipo de creencias antiguas o la tendencia visible al cambio social. Las

religiones decaen siempre lentamente y las religiones más conservadoras son las menos propensas a la desintegración. Sería un grave error suponer que el culto a los antepasados se ha visto ya afectado de manera apreciable por influencias exteriores de cualquier tipo o creer que solo continúa existiendo por la fuerza de la costumbre; y sin embargo, esto es lo que cree la mayoría. Ninguna religión, y menos aún el culto a los antepasados, puede dejar de sostener repentinamente los afectos del pueblo que la generó. Incluso el nuevo escepticismo es superficial: no se ha extendido al corazón de las cosas. Es cierto que existe un grupo muy numeroso de jóvenes para quienes el escepticismo es una especie de moda y una forma de burlarse de la afectación del pasado; pero incluso entre ellos jamás pronuncian una palabra irrespetuosa sobre la religión doméstica. De vez en cuando se escuchan protestas contra las antiguas obligaciones de la piedad filial y quejas sobre el peso insoportable del yugo familiar; pero jamás se habla a la ligera del culto familiar. En cuanto al culto comunal y otras formas públicas de sintoísmo, el vigor de la antigua religión queda suficientemente indicado por el aumento en el número de templos. En 1897 había 191.962 templos sintoístas; en 1901 la cifra aumentó hasta 195.256.

Es probable que los cambios que se avecinan a corto plazo sean más sociales que religiosos; hay razones suficientes para creer que estos cambios —aunque tiendan a debilitar la piedad filial en diversas direcciones— no afectarán al culto a los antepasados. El peso de los lazos familiares, agravado por las dificultades y la carestía del coste de la vida, serán más ligeros para el individuo; pero no existe legislación capaz de abolir el sentimiento de deber hacia los muertos. Cuando ese sentimiento desaparezca, el corazón de Japón habrá dejado de latir. La creencia en los antiguos dioses, en cuanto a divinidades, puede terminar; pero el sintoísmo continuará viviendo como religión de la patria, una religión de héroes y

patriotas; y la prueba de estos cambios son los numerosos nuevos templos que han sido construidos con carácter conmemorativo.

Desde hace unos años (sin duda debido a la gran impresión provocada por la obra de Percival Lowell *El alma del Lejano Oriente*), se afirma que Japón necesita desesperadamente un evangelio del individualismo y muchos creen que la conversión del país al cristianismo sería suficiente para producirlo. Esta idea no tiene ninguna base; simplemente se sustenta en la vieja superstición que considera que, mediante un mero acto de fe, se pueden cambiar de repente las costumbres, tradiciones y sentimientos nacionales que han ido tomando forma lentamente con el paso de los siglos. Las futuras disoluciones del antiguo orden que posibilitarían, en condiciones normales, una energía social superior solo pueden ser propiciadas por la industrialización, la competitividad industrial y la expansión comercial. Para una transformación sana es necesario un periodo de paz duradero; no es imposible que un Japón independiente y progresista considere entonces la cuestión de los cambios religiosos desde una postura de conveniencia política. La observación y el estudio en el extranjero han impresionado en exceso a los estadistas japoneses con esa verdad a medias formulada por Michelet del «dinero como religión»; o que «el capital es protestante»; o que el poder, la riqueza y la energía intelectual del mundo pertenecen a los pueblos que se soltaron del yugo de Roma y se libraron del credo de la Edad Media[82]. Un reputado político japonés ha declarado que sus compatriotas están «siendo arrastrados rápidamente hacia el cristianismo». Los artículos periodísticos a menudo no son fidedignos; pero en este caso probablemente sea cierto. Desde la declaración de la alianza anglojaponesa se ha producido una disminución considerable de la actitud firme y conservadora del gobierno hacia la religión occidental. Respecto a la cuestión de si la nación japonesa adoptará alguna vez una religión extranjera con el beneplácito del gobierno, la respuesta es, desde el punto de vista sociológico, eviden-

te. La comprensión de la estructura básica de la sociedad hace que llevar a cabo cualquier intento precipitado de transformación resulte imprudente. Actualmente, al menos, la cuestión religiosa en Japón es una cuestión de integridad y cualquier esfuerzo para precipitar el curso natural del cambio solo puede provocar una reacción negativa y desorden. Creo que aún es demasiado pronto para que Japón abandone esa política de precaución que tan buenos resultados le ha granjeado. Creo que el día en que adopte un credo extranjero, su dinastía inmemorial estará condenada; no puedo dejar de temer que el día en que conceda al capital extranjero el derecho a poseer un solo palmo de su tierra, habrá perdido su derecho de existir tal y como es y jamás podrá recuperarlo.

* * * * *

Para finalizar, simplemente realizaré unos cuantos comentarios generales sobre la religión del Lejano Oriente en relación a las agresiones de Occidente.

Todas las sociedades del Lejano Oriente se basan, como la sociedad japonesa, en el culto a los antepasados. Esta antigua forma de religión representa la experiencia moral de estas civilizaciones y presenta serios obstáculos para la introducción del cristianismo cuando se predica de forma tan intolerante como hoy en día. Los ataques contra el culto a los antepasados resultan, a ojos de todos aquellos cuyas vidas están reguladas por él, la más indignante de las atrocidades y el más indignante de los crímenes. Una religión para la que cada miembro de la comunidad cree que su deber es morir cuando se le exija es una religión por la que este individuo luchará. Su paciencia ante los ataques vertidos sobre su religión dependerá de su inteligencia y la naturaleza de su educación. No todos los pueblos del Lejano Oriente poseen la perspicacia de los japoneses, ni han sido tan bien instruidos por siglos de disciplina militar, para adaptar su conducta a las circunstancias. Para el campesino chino, en especial, los ataques a su religión son intolerables. Su culto es la más preciada de sus posesiones, su guía supre-

ma en todo lo relativo al bien y al mal. Oriente ha sido tolerante con todas las religiones que no han atacado los fundamentos de sus sociedades; si las misiones occidentales hubieran sido lo suficientemente inteligentes como para no tocar esos cimientos, para manejar el culto a los antepasados como hizo el budismo y mostrar el mismo espíritu tolerante, no habría sido difícil introducir el cristianismo a gran escala. El resultado habría sido un cristianismo totalmente diferente al occidental, esto es obvio; la estructura de la sociedad oriental no admite transformaciones repentinas, pero la doctrina esencial cristiana se habría propagado sin ejercer antagonismo social ni racismo ni violencia. Ahora es imposible dar marcha atrás para deshacer lo que la estéril intolerancia ha hecho. El odio hacia la religión occidental en China y los países circundantes es consecuencia de los ataques inútiles al culto a los antepasados realizados por los propagadores de la fe. Pedirle a un chino o a un annamés[83] que se deshaga o destruya las tablillas de sus antepasados es tan irracional como pedirle un inglés o a un francés que destruya la tumba de su madre como prueba de devoción. No, es mucho más inhumano aún, pues para un europeo los monumentos funerarios no poseen el mismo grado de sacralidad que el culto oriental otorga a las tablillas en las que se inscriben los nombres de los parientes fallecidos. Desde tiempos remotos los ataques sobre el culto doméstico de sociedades dóciles y pacíficas han provocado masacres; si se persiste en esta actitud, seguirán provocándolas mientras a estos pueblos les quede fuerza para luchar. No necesito insistir en la agresividad con la que los pueblos nativos han respondido a las embestidas de la religión extranjera; ni de qué modo el poder militar cristiano ha vengado a las víctimas cristianas con la misma agresividad multiplicada por diez, causando matanzas y expolios. Pero no solo entonces las sociedades del culto a los antepasados han sido masacradas, empobrecidas y sometidas como venganza a los alzamientos provocados por la intolerancia de las misiones. El comercio y la actividad mercan-

til de Occidente se benefician directamente de esta venganza, y la opinión pública occidental no se cuestiona el derecho a la provocación o la justicia de las represalias. Si el observador imparcial osa protestar en voz alta, se le responde con un fanatismo feroz, como si fuera enemigo de la humanidad.

Desde un punto de vista sociológico el sistema misionero en su totalidad, independientemente del credo o secta, es una de las fuerzas con la que la civilización occidental ataca a las civilizaciones de tipo antiguo; la primera línea en la vanguardia del avance de una sociedad más fuerte y evolucionada respecto a sociedades más débiles y menos evolucionadas. El trabajo consciente de estos soldados de la fe es el de predicadores y profesores, pero su labor inconsciente es la de zapadores y destructores. Con su trabajo han contribuido al sometimiento de pueblos más débiles mucho más de lo que podamos imaginar; todos esos pueblos no podrían haber sido subyugados de un modo más rápido y seguro. Trabajan inconscientemente por la destrucción, como una fuerza de la naturaleza. Sin embargo, el cristianismo no se propaga apreciablemente. Perecen y entregan sus vidas con más valor que los soldados pero su sacrificio no servirá, como ellos esperan, para ayudar a propagar una doctrina que Oriente debe rechazar para sobrevivir, sino que contribuirá al desarrollo industrial y al engrandecimiento de Occidente. El objetivo real y declarado de las misiones fracasa por su persistente indiferencia ante las verdades sociológicas; las naciones cristianas utilizan el martirio y el sacrificio con fines que se oponen esencialmente al espíritu cristiano.

Es evidente que los ataques entre razas responden a la ley universal de la lucha por la supervivencia, una lucha en la que solo los más aptos sobreviven. Las razas inferiores se someten a las superiores o desaparecen; las civilizaciones de tipo antiguo, demasiado rígidas para progresar, sucumben ante la presión de civilizaciones más complejas y eficientes. Es una ley clara e inmisericorde: puede

ser modificada en su aplicación por un espíritu humanitario, pero jamás se podrá eludir.

Pero para las mentes generosas las cuestiones éticas no se dan por zanjadas de una manera tan sencilla. No podemos buscar justificación en lo inevitable; y mucho menos en que el triunfo de las razas superiores en la lucha por la supervivencia les otorga el derecho del poder. La humanidad ha progresado negando la ley del más fuerte, combatiendo el impulso de aplastar a los débiles, para nutrirse de los indefensos, que forman parte del orden natural del mismo modo que la órbita de los planetas. Todas las virtudes y los defectos que han posibilitado la civilización se han desarrollado a pesar de la ley natural. Las razas que hoy lideran son las que primero aprendieron que el mayor poder se adquiere ejerciendo la indulgencia y que la mejor forma de mantener la libertad es proteger a los débiles y evitar la injusticia. Cuando estemos dispuestos a negar toda la experiencia moral que hemos adquirido de esta manera y a afirmar que nuestra religión es solamente el credo de una civilización concreta y no la religión de la humanidad, dejaremos de justificar éticamente las agresiones que las naciones occidentales han infligido a otros pueblos en nombre del cristianismo y la ilustración. Es cierto que en China los resultados de esta agresión no han sido ni cristianismo ni ilustración, sino revueltas, masacres, detestables crueldades: ciudades destruidas, provincias devastadas, miles de vidas segadas y una situación económica lamentable. Si todo esto es ético, entonces el poder es el poder y nuestra religión de humanidad y justicia es igual de exclusiva que cualquier otro culto primitivo que sirve para regular la conducta únicamente de los miembros de su misma sociedad.

Pero el evolucionista ve todas estas cuestiones desde un punto de vista diferente. El precepto básico de la sociología enseña que las razas superiores no pueden abandonar impunemente su experiencia moral cuando tratan con razas más débiles y que la civilización occidental tendrá que pagar, tarde o temprano, las conse-

cuencias de su opresión. Las naciones que rechazan en su territorio la intolerancia religiosa pero que la promueven en el exterior perderán en un momento dado la libertad intelectual que ha costado tantos siglos de feroz lucha obtener. Quizá no tarden mucho tiempo en sufrir estas consecuencias. Con el regreso de toda Europa a las condiciones del militarismo, se ha producido una revitalización eclesiástica que amenaza la libertad humana; el espíritu de la Edad Media amenaza con imponerse de nuevo, y el antisemitismo se ha convertido en un factor más en la política de tres potencias continentales.

Se dice que nadie puede valorar la verdadera fuerza de una convicción religiosa hasta que no ha intentado oponerse a ella. Probablemente nadie sea capaz de imaginar la malevolencia de la política misionera hasta que no la haya sentido en sus propias carnes. No obstante, la cuestión de la política de las misiones no se resolverá mientras la respuesta sea la calumnia, en privado o en público, de quien la pone en tela de juicio. Hoy en día es una cuestión que concierne a la paz mundial, al futuro del comercio y a los intereses de las naciones. La integridad de China depende de ello y la actual guerra no es ajena a ello. Quizá este libro, a pesar de sus defectos, logre convencer a aquellos más reflexivos de que la sociedad oriental presenta obstáculos insalvables para el proselitismo de las religiones occidentales, tal y como hasta ahora se ha venido realizando; estos obstáculos exigen, ahora más que nunca, una actitud humanitaria; continuar manteniendo una actitud no comprometida con estas sociedades solo puede traer consecuencias negativas. Independientemente del culto a los antepasados mantenido en el pasado, la religión actual del Lejano Oriente es la religión de la devoción familiar y del deber. Al ignorar este hecho, los fanáticos religiosos occidentales continuarán provocando y generando revueltas tipo *boxer*. El poder real para decidir si China es un peligro para el mundo no debería recaer en quienes exigen tolerancia religiosa para predicar la intolerancia. Oriente jamás será

cristiano mientras la conversión exija que el converso renuncie a su obligación ancestral hacia su familia, su comunidad y el gobierno, y que demuestre su devoción destruyendo las tablillas mortuorias de sus antepasados y violando el recuerdo de quienes le dieron la vida.

Apéndice

CONSEJO DE HERBERT SPENCER A JAPÓN

Hace cinco años un profesor americano que por entonces residía en Tokio me comentó que, tras el fallecimiento de Herbert Spencer, se publicaría una carta en la que el filósofo aconsejaba a un estadista japonés sobre la política a llevar a cabo para que el imperio pudiera preservar su independencia. No pude obtener más información, pero estaba seguro, tras recordar lo que el filósofo escribía de la desintegración social japonesa en *Primeros principios* (sección 178), de que su consejo sería de lo más conservador. Pero resultó ser más conservador aún de lo que yo me había imaginado.

Herbert Spencer murió la mañana del 8 de diciembre de 1903 (mientras este libro estaba en preparación); la carta dirigida al barón Kaneko Kentaro fue publicada por el *London Times* el 18 de enero de 1904.

Fairfield, Pewsey, Wilts,

26 de agosto de 1892

Estimado señor:

Su propuesta de enviar traducciones de mis dos cartas anteriores[84] al conde Ito[85], el nuevo primer ministro, me llena de satisfacción, por lo que le concedo mi permiso de buen grado.

Respecto a sus preguntas, permítame, en primer lugar, responderle en líneas generales que la política japonesa debe basarse, según mi opinión, en mantener las distancias con europeos y americanos. En presencia de razas más poderosas están ustedes en una situación de peligro permanente y deben tomar todas las precauciones posibles para que los extranjeros no tomen ventaja.

Creo que las únicas relaciones que deberían mantener son aquellas indispensables para el intercambio comercial: importación y exportación de productos físicos y mentales. No deben conceder a gentes de otras razas, especialmente de razas más desarrolladas, más privilegios que los absolutamente necesarios para llevar a cabo estos fines comerciales. Parece ser que tienen previsto revisar el tratado con las potencias de Europa y América «para abrir todo el imperio a los extranjeros y al capital extranjero». Me temo que esta es una política nefasta. Si desea saber lo que probablemente ocurrirá en su país, solo tiene que estudiar la historia de la India. Una vez que las potencias tengan un *point d'appui*, con el tiempo desarrollarán inevitablemente una política agresiva que causará conflictos con los japoneses; estos conflictos provocarán una respuesta en forma de ataques por parte de los japoneses, ataques que, llegado el caso, los extranjeros vengarán. De este modo se apropiarán de una parte del territorio, en la que establecerán un asentamiento, a partir del cual se irá efectuando gradualmente la subyugación de todo el imperio japonés. Creo que es muy difícil que puedan evitar este destino, pero facilitarán el proceso a los extranjeros si les otorgan más derechos de los que le he indicado.

Siguiendo con mi consejo general, déjeme decir, en respuesta a su primera pregunta, que no solo debe negarse a los extranjeros el derecho de posesión de tierra, sino también el de usufructo; únicamente debe concedérseles permiso para residir como arrendatarios anuales.

En cuanto a la segunda pregunta, sin duda prohibiría a los extranjeros la explotación de las minas propiedad del gobierno o ex-

plotadas por este. En este punto surgirán diferencias entre los europeos o americanos que las explotaban y el gobierno; estas diferencias generarán conflictos de intereses, seguidos de apelaciones a los gobiernos inglés y americano y a otras potencias para que intervengan en apoyo de los explotadores extranjeros. Siempre ha sido costumbre entre las gentes civilizadas creer que sus agentes y comerciantes en el extranjero les representan.

En tercer lugar, para desarrollar la política que le he indicado, deben ustedes controlar el comercio marítimo e impedir la participación extranjera. Este comercio marítimo no está incluido en la necesidad que he indicado debe ser primordial: facilitar la importación y la exportación. La distribución de los productos importados debe recaer exclusivamente en los japoneses porque las diversas transacciones a realizar podrían dar pie a conflictos y agresiones.

Respecto a la cuestión de los matrimonios mixtos entre extranjeros y japoneses, que según dice «genera debates agitados entre intelectuales y políticos» y que «supone un serio problema», mi respuesta, convenientemente razonada, es que no hay problema ninguno. Deben ser prohibidos sin dilación. No se trata de una cuestión de filosofía social, sino de biología. Hay pruebas abundantes, tanto en los resultados de los matrimonios mixtos como en los cruces de animales, de que cuando se mezclan variedades muy diferentes entre sí, el resultado a largo plazo no es positivo. Me he dedicado en el pasado a investigar este asunto y mi conclusión se basa en numerosos hechos extraídos de numerosas fuentes. Conclusión que se ha visto reforzada hace poco tras una conversación mantenida con cierto caballero conocido por su experiencia en los cruces y la cría de ganado. A mis preguntas me ha confirmado lo que suponía: cuando se cruzan ovejas de distintas variedades, aquellas que difieren ampliamente producen resultados negativos en la segunda generación, ejemplares con numerosas taras y lo que podríamos denominar una constitución caótica.

Lo mismo sucede con los seres humanos y la prueba está en los mestizos de la India y América. La base fisiológica parece ser que una variedad de criatura, con el paso de muchas generaciones, adquiere cierta adaptación de constitución a su particular forma de vida, y otra variedad distinta adquiere sus particularidades propias. Como consecuencia, si se mezclan dos variedades de constitución muy distinta que se han adaptado de modo diferente, lo que se obtiene es una constitución que no se adapta a ninguno de los modos anteriores, una constitución que no funciona correctamente porque no se adapta a ningún tipo de condiciones. Por tanto, es preciso prohibir sin dilación los matrimonios interraciales de japoneses con extranjeros.

Por las razones indicadas estoy completamente a favor de las regulaciones aprobadas en los Estados Unidos para restringir la inmigración china; y si estuviera en mi mano, las restringiría aún más. Los motivos tienen que ver con las dos posibilidades que pueden acabar sucediendo. Si se permite que los chinos se instalen masivamente en América, pueden acabar constituyendo, si no se mezclan, una raza sometida a una condición, si no de esclavitud, sí muy similar; si se permite la mezcla, se acabará generando un mal híbrido. En ambos casos, si la inmigración es masiva, las consecuencias serán un daño social inmenso y, eventualmente, la desorganización social. Lo mismo sucederá si se produce una mezcla considerable de razas europeas y americanas con japonesas.

Como puede comprobar, mi consejo es extremadamente conservador en todos los aspectos; concluyo esta carta como la empecé, instándole a mantener a las otras razas a una distancia considerable.

Le doy estos consejos de manera confidencial. Deseo que no se hagan públicos mientras yo viva, ya que no quiero desatar la animosidad de mis compatriotas.

Atentamente,

Herbert Spencer.

P. D. Obviamente cuando digo que estas sugerencias son confidenciales, no pretendo impedir la comunicación de las mismas al conde Ito, sino más bien al contrario: deseo que tenga la oportunidad de reflexionar al respecto.

Herbert Spencer estaba en lo cierto al recelar de la reacción de sus compatriotas, como prueban las réplicas que esta carta recibió en el *Times*, comentarios caracterizados por los prejuicios y el resentimiento irrazonable con el que el inglés medio reacciona ante cualquier nueva idea que se oponga a sus intereses inmediatos. Aun así, el conocimiento de los hechos debería servir para convencer incluso al *Times* de que si Japón es capaz de luchar por su civilización en general y por los intereses ingleses en particular, es precisamente porque los estadistas japoneses de una generación particularmente lúcida mantuvieron una sólida política conservadora basada en las ideas expresadas en esta carta; una actitud que ha sido considerada injustamente como una prueba de «egoísmo colosal».

No sé si los consejos sirvieron para influenciar en un momento dado la política del gobierno japonés. Pero la prueba de que se ajustaban al instinto nacional de preservación la encontramos en la fiera oposición a la que los partidarios de la abolición de la extraterritorialidad tuvieron que enfrentarse y en el carácter preventivo de la legislación respecto a las cuestiones referidas en la carta de Spencer. Aunque la extraterritorialidad ya ha sido abolida, no se ha concedido permiso al capital extranjero para explotar libremente los recursos de la nación ni se ha otorgado a los extranjeros el derecho de compra de tierra. Aunque los matrimonios interraciales nunca fueron prohibidos[86], tampoco han sido alentados y

solo pueden producirse en circunstancias legales muy concretas. Si los extranjeros hubieran adquirido por matrimonio el derecho de posesión de bienes inmuebles, una cantidad considerable de dichos bienes habría pasado a sus manos. Pero la ley ha establecido sabiamente que cualquier japonesa que contraiga matrimonio con un extranjero se convierte automáticamente en extranjera, al igual que los hijos nacidos de ese matrimonio. Cualquier extranjero adoptado por matrimonio por una familia japonesa se convierte en japonés; al igual que los niños nacidos de dicho matrimonio. Aunque para estos hay ciertas restricciones: no pueden ocupar altos puestos de la administración ni ser oficiales del ejército o la marina sin un permiso especial. (Parece ser que este permiso se ha concedido en un par de ocasiones). Por último, Japón ha mantenido el control del comercio marítimo.

Puede decirse que la política japonesa ha seguido el camino sugerido por Herbert Spencer en su carta; en mi humilde opinión considero que deberían haberse seguido aún con mayor fidelidad. Si el filósofo hubiera vivido para presenciar las recientes victorias japonesas, la derrota de la poderosa flota rusa sin la pérdida de un solo navío japonés y la aniquilación de 30.000 soldados rusos en Yalu, no creo que hubiese cambiado sus consejos en lo más mínimo. Quizá hubiera recomendado, hasta donde su conciencia humanitaria le permitía, un estudio pormenorizado de la nueva ciencia bélica: habría alabado el valor demostrado por los japoneses y el triunfo de la antigua disciplina; sentiría simpatía hacia un país obligado a elegir entre la necesidad de ofrecerse como protectorado o luchar contra Rusia. Pero si nuevamente se le preguntara acerca de la política a seguir en el futuro, en caso de victoria, probablemente le hubiera recordado a su interlocutor que la eficiencia militar es muy diferente del poder industrial y hubiera insistido en sus recomendaciones. Al comprender la estructura y la historia de la sociedad japonesa, habría percibido con claridad los peligros del contacto con el exterior y los intentos que probable-

mente se realizarían para aprovecharse de la debilidad industrial del país. En el plazo de otra generación Japón podrá abandonar parte de su conservadurismo pero, de momento, este carácter conservador es su salvación.

Notas bibliográficas

Para la preparación de este ensayo he tomado como referencia el boletín *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, en especial las siguientes contribuciones:

(EN LO RELATIVO AL SINTOÍSMO)

«The Revival of Pure Shinto» de *sir* Ernest Satow, apéndice vol. III.

«The Shinto Temples of Ise» de Satow, vol. II.

«Ancient Japanese Rituals» de Satow, vols. VII y IX.

«Japanese Funeral Rites» de A. H. Lay, vol. XIX.

(SOBRE LEGISLACIÓN Y COSTUMBRES)

«Notes on Land Tenure and Local Institutions in Old Japan» de D. B. Simmons, editado por el profesor J. H. Wigmore, vol. XIX.

«Materials for the Study of Private Law in Old Japan» del profesor J. H. Wigmore, vol. XX, suplementos 1, 2, 3, 5.

(SOBRE EL EPISODIO CRISTIANO Y LOS SIGLOS XVI Y XVII)

«The Church at Yamaguchi from 1550 to 1586» de Satow, vol. VII.

«Review of the Introduction of Christianity into China and Japan» de J. H. Gubbins, vol. VI.

«Historical Notes on Nagasaki» de W. A. Wooley, vol. IX.

«The Arima Rebellion» de Dr. Geertz, vol. IX.

(SOBRE HISTORIA Y SOCIOLOGÍA JAPONESAS)

«Early Japanese History» de W. G. Aston, vol. XVI.

«The Feudal System of Japan under the Tokugawa Shôguns» de J. H. Gubbins, vol. XV.

Las citas extraídas de *The Legacy of Iyéyasu* son de la traducción de J. F. Lowder.

Lamento no haber podido emplear, en la preparación de este ensayo, la destacable obra de James Murdoch e Isoh Yamagata *History of Japan during the Century of Early Foreign Intercourse* (1542-1651), publicada en Kobe el invierno pasado. Esta destacada obra contiene numeroso material documental nunca antes publicado y contribuye a aclarar la historia religiosa del periodo. Los autores creen que, teniendo en cuenta las numerosas apostasías, el número total de cristianos en Japón en aquella época apenas sobrepasaba los 300.000; las razones alegadas, si bien no son concluyentes, son muy fuertes. Quizás los capítulos más interesantes sean aquellos que tratan sobre la maquiavélica actitud de Hideyoshi respecto a la religión extranjera y sus predicadores; no obstante, en el libro hay algunas páginas poco brillantes. Contribuyen a formarnos un conocimiento adecuado de la historia de la época numerosos mapas de excelente calidad, que muestran la distribución de los feudos y la partición del territorio antes del shogunato Tokugawa. Por ultimo, uno de los méritos más destacables de la obra es que carece por completo de enfoque religioso de cualquier tipo.



LAFCADIO HEARN (1850-1904), nacido en Grecia de padre irlandés y madre griega, se crio entre Grecia e Irlanda. A los diecinueve años se trasladó a los Estados Unidos para iniciar su carrera de periodismo y posteriormente a Japón en 1890, donde pasaría el resto de su vida como profesor y escritor. Fue uno de los primeros europeos en dar a conocer la cultura japonesa al lector occidental. Su larga estancia en Japón, sumada a su profundo conocimiento de la cultura y tradiciones niponas y a su imaginación poética y estilo narrativo, le han asegurado un lugar privilegiado en la comunidad lectora occidental, pero su especial sensibilidad y su completa comprensión del temperamento japonés le han asegurado un lugar más privilegiado aún en el corazón de los japoneses, que aún le consideran el occidental que mejor les ha comprendido.

Notas

[1] Filósofo, psicólogo y sociólogo británico nacido en 1820, fundador de la filosofía evolucionista en Gran Bretaña y uno de los más ilustres positivistas de su país. Su sistema filosófico considera la evolución natural como clave de toda la realidad, a partir de cuya ley mecánico-materialista cabe explicar cualquier nivel progresivo: la materia, lo biológico, lo psíquico, lo social, etc. *(N. de T.)*. <<

[2] Numa Denys Fustel de Coulanges (1830-1889). Historiador francés y uno de los autores más prestigiosos en Historia Antigua y Medieval. Partiendo del positivismo, basó su trabajo en el análisis y relación de los hechos y en la fidelidad al dato, una crítica exhaustiva y la objetividad que caracterizaban su método. En *La ciudad antigua* (1864) aborda el estudio de la cultura romana hasta el cristianismo. *(N. de T.)*. <<

[3] Respecto a los sacrificios de caballos u otros animales poco se sabe. <<

[4] Es más popular el término *miya*, «casa augusta», término que comúnmente se aplica a todos los templos sintoístas. <<

[5] Sin embargo, en determinadas ocasiones, como las reuniones de parientes en la casa para celebrar un aniversario religioso, es el cabeza de familia quien realiza estos ritos. <<

[6] *Ancient Japanese* Rituals, vols. XII y IX, publicado por la Sociedad Asiática de Japón (1881). <<

[7] Algunos rituales budistas son, sin embargo, una excepción a esta idea. <<

[8] «Por nuestros altares y nuestros hogares». *(N. de T.)*. <<

[9] Los alimentos que se ofrendan a los muertos pueden ser posteriormente servidos a los ancianos de la familia o a los peregrinos, pero se dice que si los niños los comen, crecerán con una memoria débil y no podrán estudiar. <<

[10] Entre todas las sociedades que practican el culto a los antepasados la ascendencia ha sido siempre patrilineal y el culto sigue la línea masculina. Sin embargo, el lector sin duda estará al tanto de la teoría que supone la existencia de una forma de organización social aún más antigua que la patriarcal, la matriarcal. H. Spencer señala: «Lo que ha sucedido cuando la ascendencia es matrilineal no está del todo claro. No he hallado ningún dato que demuestre que, en las sociedades caracterizadas por esta práctica, el deber de rendir culto al fallecido recayera en uno de sus hijos en concreto por encima del resto». *Principios de sociología*, vol. III, sección 601. <<

[11] Un *go* es una medida de volumen de aproximadamente poco más de medio litro. <<

[12] La legislación reciente intercede a favor del *mukoyoshi* pero normalmente solo recurren a la ley los hombres que han sido repudiados por mal comportamiento y que están deseosos de sacar algún beneficio de su expulsión. <<

[13] Como en el caso del actual Príncipe Heredero. <<

[14] *The revival of Pure Shinto*, E. Satow. <<

[15] Ver el capítulo de Herbert Spencer titulado «The Family», en *Principios de sociología*, vol. I, sección 315. <<

[16] Las leyes de sucesión en el Japón antiguo difieren considerablemente según la clase, el lugar y la época; no es una cuestión que haya sido lo suficientemente estudiada y por el momento solo podemos aventurarnos a realizar enunciados generales. <<

[17] Un padre samurái podía matar a una hija impúdica o a un hijo que hubiera cometido un acto que acarreara la desgracia para la familia, pero jamás vendería a un hijo. Solo las clases bajas, o aquellas familias de otras castas llevadas a la pobreza extrema, practicaban la venta de hijas. Sin embargo, una muchacha podía venderse por decisión propia por el bien de su familia. <<

[18] Spencer explica el vago carácter de la jerarquía sintoísta en el capítulo VIII del tercer volumen de *Principios de sociología*: «El establecimiento de una organización eclesiástica independiente de la organización política, pero de estructura similar, parece estar determinado por el aumento de la distinción de pensamientos entre las cuestiones de este mundo y aquellas del supuesto mundo divino. En los lugares en los que se concebían ambas existiendo en continuidad o íntimamente relacionadas, las organizaciones de sus respectivas administraciones eran idénticas e indistinguibles… Si los chinos destacan por carecer por completo de una casta sacerdotal es porque, además de un culto a los antepasados universal y activo, han preservado la inclusión de los deberes del sacerdote en los deberes del soberano, como muestra el culto a los antepasados en su forma más simple». Spencer señala en el mismo párrafo el hecho de que en el Japón antiguo «la religión y el gobierno eran la misma cosa». Por tanto, nunca se desarrolló una jerarquía distintivamente sintoísta. <<

[19] A finales del periodo feudal la población del país, tanto en las grandes ciudades como en las pequeñas aldeas, se ordenaba administrativamente en grupos de familias denominados *kumi* o «compañías». Un *kumi* estaba formado generalmente por cinco familias, aunque en algunas provincias ascendía a seis e incluso diez. Los cabezas de familia que integraban los *kumi* elegían a uno de ellos como jefe y este se convertía en representante y responsable de todos los miembros del *kumi*. El origen y la historia del sistema de *kumi* no se conocen aún con claridad; se sabe que en China y Corea existían sistemas similares. Las razones del profe-

sor Wigmore para dudar del origen militar del sistema *kumi* japonés resultan aparentemente convincentes. Lo que sí resulta evidente es que este sistema facilitaba enormemente la administración. El *kumi* en conjunto y no una única familia era responsable ante la autoridad superior. <<

[20] La traducción del *Kojiki* fue realizada en 1882 por el gran japonólogo británico Basil Hall Chamberlain (1850-1935). En 1896 se publicó la primera edición inglesa del *Nihongi*, realizada por William George Aston (1841-1911), otro de los grandes japonólogos del siglo XIX. Recientemente el *Kojiki* ha sido traducido al español por Carlos Rubio y Rumi Tani Moratalla. Se trata de la primera versión en español desde el original japonés y ha sido publicada por la editorial Trotta con el título *Kojiki. Crónicas de antiguos hechos de Japón. (N. de T.)*. <<

[21] Para las diferentes versiones ver la traducción de Aston del *Nihongi*, vol. I. <<

[22] Traducción de Ernest M. Satow. <<

[23] Incluso los hombres poseen un espíritu hosco y otro bondadoso. Sin embargo, los dioses poseen tres —el hosco, el bondadoso y el honorable—, denominados respectivamente *Ara-mi-tama, Nigi-mi-tama* y *Saki-mi-tama*. Ver *The Revival of Pure Shinto*, de Ernest M. Satow. <<

[24] Sohodo-no-Kami es el dios de los espantapájaros y protector de los cultivos. <<

[25] Traducción de Satow. <<

[26] Satow ha traducido algunos de ellos y coincide en destacar su antigüedad; también han sido traducidos al alemán. <<

[27] En el *kamidana* o «estante de los dioses» hay una caja oblonga de papel que contiene fragmentos de las varas empleadas por los sacerdotes de Ise durante las grandes ceremonias de purificación nacional, *o-harai*. Esta caja recibe popularmente este mismo nombre, *o-harai* o «augusta purificación», y en ella se inscri-

ben los nombres de los grandes dioses de Ise. Se trata de un objeto protector de la vivienda que debe sustituirse por un nuevo *o-harai* transcurridos seis meses, ya que sus virtudes como talismán solo son efectivas hasta la siguiente purificación. De este modo la protección de la vara que el sacerdote de Ise ha empleado para «espantar los espíritus» se extiende a miles de hogares. <<

[28] Los *hitogata* («figuras humanas») son pequeños recortes de papel blanco que representan la silueta de un hombre o una mujer y que los sacerdotes de los templos parroquiales sintoístas entregan a sus parroquianos, *ujiko*, para realizar la purificación doméstica, *harai*. Cada familia recibe un número de *hitogata* equivalente al número de integrantes de la misma. <<

[29] Satow afirma que este método de adivinación también era practicado por los mongoles en la época de Genghis Khan y aún hoy lo practican los tártaros del Kirguistán. Esto resulta interesante desde el punto de vista del origen de las primeras tribus japonesas. En el *Nihongi* se citan numerosos ejemplos de adivinación, por lo que recomiendo su lectura. <<

[30] Este y los siguientes extractos proceden del excelente ensayo de Satow sobre el renacimiento sintoísta. <<

[31] Ver la traducción de Aston del *Nihongi*, vol. II, págs. 343, 349, 350. <<

[32] Hay sandalias y zuecos realizados con madera de bambú pero aquí se refiere a sandalias hechas con paja o hierba de bambú. <<

[33] Este tipo de utensilios constituían la clase de productos de laca más barata. <<

[34] Esto no resulta incompatible con el parco empleo de pronombres que de forma tan amena explica Percival Lowell en *Soul of the East*. Las sociedades en las que el sometimiento es extremo «muestran una tendencia a evitar el empleo de pronombres personales», aunque, como puntualiza Herbert Spencer, es en estas

sociedades donde se encuentran las formas pronominales dirigidas al interlocutor más elaboradas. <<

[35] El término *ryobu* significa «dos departamentos» o «dos religiones». <<

[36] Por norma general, si la familia es budista, el culto a los antepasados y los ritos funerarios son budistas; sin embargo, en casi todos los hogares budistas, a excepción de los vinculados a la secta Shin, también se veneran los dioses sintoístas. Incluso la mayoría de los fieles de la secta Shin también practican en cierto modo la religión antigua y veneran a sus *ujigami*. <<

[37] Resulta sorprendente cómo el budismo fue capaz de reconciliar su doctrina de los renacimientos sucesivos con las ideas del culto a los antepasados. Si uno moría sólo para nacer de nuevo, ¿qué sentido tenía realizar ofrendas de alimento y rezar oraciones en memoria de los muertos? Para afrontar el problema se decidió que los muertos, en la mayoría de los casos, no renacían de inmediato, sino que entraban en una condición llamada *Chu-U*, un estado incorpóreo en el que permanecían cien años, pasados los cuales se reencarnaban. En consecuencia, los servicios funerarios por el descanso del difunto se limitaban a cien años. <<

[38] Ver el *Nihongi*, traducción de Aston, vol. II, pág. 329. <<

[39] Una berenjena con cuatro palitos insertados a modo de patas representa a un buey; mientras que un pepino con cuatro palitos simboliza a un caballo. En la Grecia antigua también se realizaban este tipo de sacrificios con ofrendas simbólicas. En el culto de Apolo en Tebas se empleaban manzanas con clavijas de madera que se ofrendaban como sustitutos de ovejas. <<

[40] Las danzas, dignas de ser admiradas, son ciertamente mucho más antiguas que el budismo; pero el nuevo culto las convirtió en una tradición asociada al festival de los muertos, que dura tres días. Quien no haya contemplado el Bon-odori no puede hacerse una idea de lo que esta danza significa, pues es algo comple-

tamente diferente a lo que normalmente entendemos por danza, es algo indescriptiblemente arcaico y extraño pero no por ello menos fascinante. Durante muchas noches me he sentado a observar a los campesinos danzar. Conviene matizar que las bailarinas japonesas no bailan: adoptan poses estáticas; los campesinos, bailan. <<

[41] *Buddhism in Translations*, de Henry Clarke Warren (1854-99), publicado por la Universidad de Harvard en 1896. <<

[42] *Outlines of the Maheyena Philosophy*, de S. Kuroda. <<

[43] *Principios de biología*, vol. I, pág. 482. <<

[44] Este párrafo, de la cuarta edición, ha sido modificado en la edición definitiva de 1904. <<

[45] En la edición de 1904 ha sido condensado y en cierto modo modificado; me he decantado de nuevo por la cuarta edición. <<

[46] En el año 645 el emperador Kotoku promulgó el siguiente edicto: «La ley estipula que los hijos nacidos de un hombre libre y de una mujer libre pertenecerán al padre; si un hombre libre toma como esposa a una mujer esclava, los hijos pertenecerán a la madre; si una mujer libre se casa con un esclavo, los hijos pertenecerán al padre; si los dos miembros del matrimonio son esclavos, los hijos pertenecerán a la madre. Los hijos de los siervos de los templos siguen la misma ley que la aplicada a los hombres libres. En el caso de aquellos que se hayan convertido en esclavos, serán tratados según la regla de los esclavos». *Nihongi*. <<

[47] Un edicto promulgado por la emperatriz Jito en el año 690 permitía que un padre vendiera a un hijo como esclavo, pero aquellos acuciados por las deudas solo podían ser vendidos en servidumbre: «Si, entre las clases populares, un hermano mayor vende a su hermano menor, este se clasificará como hombre libre; si el hijo es vendido por los padres, se clasificará como esclavo; todos aquellos que han adquirido condición de esclavos en pago de sus deudas o intereses de las mismas, se clasificarán como hom-

bres libres, y sus hijos, aunque hayan nacido de una unión con una esclava, serán clasificados también como hombres libres». *Nihongi*. <<

[48] Florenz atribuye la distinción entre *kobetsu* y *shinbetsu* a la existencia de dos clases militares que se originaron en sucesivas olas de inmigración o invasión. Los *kobetsu* eran los seguidores de Jimmu Tenno; los *shinbetsu* eran los primeros conquistadores que se habían asentado en Yamato antes de la llegada de Jimmu. <<

[49] En este festival, el emperador en persona ofrece a la diosa del sol los frutos de la primera cosecha de arroz anual y las telas elaboradas con la primera seda del año. <<

[50] Esta regla aún perdura en ciertas partes del país. <<

[51] Ver el artículo de Aston «Early Japanese History» en la publicación de la Sociedad Asiática de Japón. <<

[52] El periodo de residencia obligatoria en Yedo no era el mismo para todos los daimio. En ciertos casos la obligación se extendía a seis meses; en otros, el requerimiento exigía pasar años alternos en la capital. <<

[53] El moralista japonés Yekken escribió: «La mujer no sirve a un señor feudal: debe obedecer y reverenciar a su marido». <<

[54] Como sucede en la obra teatral *Terakoya*, recientemente publicada con hermosas ilustraciones por el editor de Tokio Takejiro Hasegawa. <<

[55] Los visitantes también acostumbran a depositar sus tarjetas sobre las tumbas de los cuarenta y siete *ronin*. La última vez que visité Sengakuji, los alrededores de las tumbas estaban completamente blancos, cubiertos por miles de tarjetas de visita. <<

[56] *Bateren*, corrupción del portugués *padre*, es el término que aún se emplea para referirse a los sacerdotes católicos. <<

[57] La proclamación completa, de considerable longitud, ha sido traducida por Satow y se recoge en el vol. VI, parte I, del bole-

tín de la Sociedad Asiática de Japón. <<

[58] «Un día tras otro los portugueses tratan de poner a la gente y a la justicia en nuestra contra. Dos de nuestros hombres, dos traidores, se ofrecieron al servicio del rey *[daimio]* y se pasaron al bando de los portugueses, que les habían prometido perdonarles la vida. Uno de ellos era Gilbert de Conning, de Middleborough, que abandonó su puesto de mercader del barco. El otro se llamaba Iobn Abelson Van Owater. Estos dos traidores intentaron robarnos la mercancía y les relataron todo lo que había sucedido en nuestro viaje. Nueve días después de nuestra llegada, el gran rey de esta tierra [Ieyasu] me hizo buscar para que me condujeran hasta su presencia». Carta de Will Adams a su esposa. <<

[59] «Dios ha tenido a bien hacer que sucedan estas cosas pero a ojos del mundo [deben resultar] extrañas; los españoles y los portugueses, que antes eran mis enemigos más acérrimos, ahora acuden a mí, a este pobre infeliz, pues tanto unos como otros necesitan de mi mediación cuando quieren plantear sus peticiones, sus sugerencias y sus negociaciones». Carta de Adams fechada el 12 de enero de 1613. <<

[60] Incluso favores para quienes habían intentado matarle: «Estoy contento de que mis peticiones no le hayan contrariado. Mis enemigos se maravillaron por ello; he intentado mantener buenas relaciones tanto con los portugueses como con los españoles, compensando así el mal anterior. Así he pasado mi tiempo, ganándome la vida, y me ha costado al principio mucho esfuerzo y muchas complicaciones, pero al final Dios me ha recompensado». <<

[61] Hay que tener en cuenta que ninguno de estos edictos estaban dirigidos contra la Iglesia protestante: a los holandeses y los ingleses no se les consideraba cristianos desde el punto de vista japonés. El siguiente extracto de un *kumicho*, o código de regulaciones de una comunidad, hace referencia a la responsabilidad que se

imponía a todas las comunidades dentro de las cuales vivían conversos o creyentes: «Cada año, entre el primer y el tercer mes, renovaremos el *shumon-cho*. Si tenemos conocimiento de que alguien pertenece a la secta prohibida, informaremos inmediatamente al *daikwan*... Los sirvientes y los empleados deberán entregar a sus señores un certificado escrito en el que declaren que no son cristianos. Respecto a aquellos cristianos que hayan abjurado de esta fe, si entran o salen de la aldea, prometemos informar de ello». <<

[62] Francisco Cassola, Pedro Márquez y Giuseppe Chiara. Dos de ellos, quizá por las presiones, contrajeron matrimonio con mujeres japonesas. Ver los registros de Satow en el boletín de la Sociedad Asiática de Japón, vol. VI, parte I. <<

[63] Los comerciantes chinos tenían mucha más libertad que los holandeses. <<

[64] Este texto es una traducción exacta del documento original japonés fechado el «día 28 del mes 8 del vigésimo primer año de Tenbun», realizada por Satow. En las traducciones al latín y al portugués del mismo documento no se menciona nada parecido a «predicar la ley de Buda» y se añaden muchas cosas que no aparecen en el texto japonés. Ver el boletín de la Sociedad Asiática de Japón (vol. II, parte II) para el comentario de Satow sobre este documento y la traducción falsa del mismo. <<

[65] Es decir, ejecutados de inmediato. <<

[66] Aunque incluso los daimio podían ser castigados por su comportamiento libertino, Ieyasu no creía que fuera conveniente intentar suprimir todo vicio por ley. Sus opiniones al respecto de esta cuestión, recogidas en la sección 73 de su *Legado*, resultan curiosamente modernas: «Los hombres virtuosos han dicho, tanto en la poesía como en las obras clásicas, que las casas de placer, para las mujeres de placer y las que recorren las calles, son los lugares carcomidos de las ciudades y los pueblos. Pero constituyen tam-

bién un mal necesario y si fueran abolidas, aquellos hombres sin principios darían rienda suelta a su maldad y no cesarían los castigos y los azotes de la justicia». Sin embargo, en numerosas ciudades-castillo jamás fueron permitidas, quizá porque las numerosas fuerzas militares que se reunían en tales ciudades debían estar sometidas a una disciplina férrea. <<

[67] Los siguientes extractos de una sentencia del célebre juez Ooka Tadasuke, que cierran un famoso juicio criminal, son ilustrativos: «Musashiya Chobei y Goto Hanshiro, vuestros actos son dignos de alabanza: como recompensa os entrego diez *ryo* de plata a cada uno… Tami, a ti, por ayudar a tu hermano, te recompenso con cinco *kwammon*. Ko, hija de Chohachi, eres una hija obediente y por eso recibirás la suma de cinco *ryo* de plata». (Ver *Japón en los días del yugo*, de Jennings). La buena costumbre de recompensar los casos notables de piedad filial, valor, generosidad, etc., aunque ahora no se practica en los tribunales, aún es mantenida por los gobiernos locales. Las recompensas son pequeñas pero el honor y el prestigio público que reciben los premiados son enormes. <<

[68] Es decir, no puede separarse de la familia por ley, pero tiene libertad para vivir en una casa aparte. La tendencia hacia la desintegración de la familia comienza a apreciarse en una costumbre que lleva en auge desde hace algunos años, especialmente en Tokio: la costumbre de solicitar, como condición para el matrimonio, que la novia no tenga la obligación de vivir en la misma casa que los padres del novio. Esta costumbre está confinada aún a determinadas clases y ha sido criticada de manera negativa. Muchos hombres jóvenes, al casarse, abandonan el hogar familiar para establecerse por su cuenta, aunque continúan vinculados legalmente a su familia. ¿Qué sucede con el culto en estos casos? El culto permanece en la casa paterna y, cuando los padres fallecen, las tablillas ancestrales se transfieren a la casa del hijo casado. <<

[69] A excepción, quizás, del culto comunal. El culto doméstico viaja con los emigrantes que se van al extranjero con sus familias, pues llevan consigo las tablillas ancestrales. Pero no sé hasta qué punto podemos decir que el culto comunal se encuentra establecido en las comunidades japonesas del extranjero. Al parecer, la ausencia del *ujigami* en ciertos asentamientos tiene una causa meramente económica: construir los templos y mantener oficiales competentes es un gasto demasiado importante. En Formosa, por ejemplo, aunque se mantiene el culto doméstico en los hogares de los emigrantes japoneses, no se ha establecido todavía un culto *ujigami*. Sin embargo, el gobierno ha construido varios templos sintoístas importantes y he podido saber que algunos de ellos serán transformados en templos *ujigami* cuando la población japonesa haya crecido lo suficiente como para justificar esta medida. <<

[70] Esta política resulta injusta desde una perspectiva occidental (se trata de una política que presupone unas condiciones éticas muy distintas a las nuestras); y fue probablemente en un momento la mejor posible bajo el nuevo orden. Considerando los cambios extraordinarios que ha sufrido el sistema educativo, es obvio que el valor de un profesor hace veinte años dependía de su capacidad de hacer las clases atractivas para sus alumnos. Si intentaba enseñar por encima o por debajo de la capacidad media de sus alumnos, o si su instrucción resultaba insuficiente para las mentes ávidas de conocimientos nuevos, pero inocente en su método, su inexperiencia podía ser corregida por la voluntad de su clase. <<

[71] Tiradores de carro de dos ruedas para el transporte de personas o mercancías. *Jinrikisha*, literalmente vehículo de tracción humana; *kuruma* es un vocablo sinónimo y *kurumaya* es el término para el hombre que tira del vehículo. *(N. de T.)*. <<

[72] «La carrera está abierta al talento, pero la competitividad está vetada». En francés en el original. *(N. de T.)*. <<

[73] Los salarios de los jueces varían de 70 a 500 libras anuales —la última cantidad representa el sueldo más alto posible—. La paga máxima permitida para un profesor de las universidades imperiales asciende a 120 libras. El salario de los empleados del servicio postal apenas cubre el coste de la vida. Los policías reciben una paga mensual que varía entre una libra y una libra con 10 chelines, según la localidad; el sueldo medio de los maestros es aún más bajo (entre 9 yen con 50 sen o 19 chelines mensuales) —la mayoría no llega a los 7 chelines al mes—. Esta es la tabla correspondiente a los salarios del ejército (1904):

	PAGA MENSUAL yen	PRESTACIÓN POR ALQUILER yen	TOTAL yen
General	500 (50 libras)	25	525
Teniente-general	333	18.75	351.75
General de división	263	12.50	275.50
Coronel	179	10	189
Mayor	102	7.50	109.50
Capitán (1º grado)	70	4.75	74.75
Capitán (2º grado)	60	4.75	64.75
Teniente (1º grado)	45	4	49
Teniente (2º grado)	34	4	38
Segundo teniente	30	3.50	33.50

Cuando se fijaron estas tarifas para los sueldos hace ya veinte años los alquileres eran baratos: podía alquilarse una buena casa en cualquier zona de Japón por tres o cuatro yen al mes. Actualmente en Tokio no se puede alquilar una casa pequeña por menos de 19 o 20 yen; los precios de los alimentos se han triplicado. Aun así, ha habido pocas quejas. Los oficiales con los sueldos más pequeños no pueden permitirse alquilar una casa, por lo que optan por alquilar habitaciones. Muchos sufren penalidades económicas pero están orgullosos de tener el privilegio de servir en el ejército y no tienen deseos de renunciar a este honor. <<

[74] Según la costumbre se considera que el niño recién nacido tiene ya un año; en este caso «niños de siete años» hace referencia a los niños de seis. <<

[75] Mecha elaborada con raíz prensada de la artemisa y que, con objeto medicinal, se quema sobre la piel. *(N. de T.)*. <<

[76] Esta liberación es relativamente nueva y el resultado de la misma, reconocido por los propios estudiantes, no ha sido bueno. Hace veinticinco años los estudios universitarios eran tomados muy en serio, hasta el punto de que el estudiante que fracasara podía ser considerado como un criminal. Por entonces estaba de moda un poema de origen chino que solía cantarse a modo de despedida cuando los jóvenes partían a la universidad *(Daigaku Nanko)*: «El joven, tras haber alcanzado una firme resolución, abandona su hogar. Si fracasa en su proyecto de aprendizaje, entonces, incluso si muere, que no regrese jamás». <<

[77] Sin exceptuar Esparta. La sociedad espartana estaba sociológicamente mucho más avanzada que las sociedades jónicas; el clan patriarcal dorio había sido disuelto en un periodo temprano. Esparta mantuvo sus reyes, pero los asuntos de justicia civil eran regulados por el senado y las cuestiones de justicia criminal por los éforos, quienes también tenían el poder para declarar la guerra o firmar la paz. Tras la primera gran revolución de la historia espartana el rey fue privado del poder civil y militar, aunque conservó el sacerdotal. Para más detalles ver *La ciudad antigua*. <<

[78] *The Struggle for Existente in Human Society* (1888), *Collected Essays*, vol. IX, págs. 113-219, (1894). <<

[79] La siguiente respuesta del almirante Togo, comandante en jefe de la flota japonesa, a un mensaje imperial de elogio tras el segundo intento de bloquear la entrada de Port Arthur, es típicamente sintoísta:

«El cálido mensaje que Su Majestad Imperial ha concedido otorgarnos no solo nos llena de gratitud; también honra al espíritu patriótico de los héroes pasados que siguen estando presentes desde hace siglos en el campo de batalla y protegen a las fuerzas

imperiales». [Publicado en el *Japan Times*, 21 de marzo de 1904].

Tales pensamientos y esperanzas sobre los guerreros ya muertos podrían haber sido los de un guerrero griego antes de la batalla de Salamina. La fe y el valor que ayudaron a los griegos a repeler la invasión persa fueron similares al heroísmo que ahora ayuda a los japoneses a enfrentarse al poder de Rusia. <<

[80] El caso de los oficiales y soldados del transporte naval de tropas *Kinshu Maru*, hundido por los acorazados rusos el 26 de abril del pasado año (1904), debería haber hecho reflexionar al enemigo. Aunque se les concedió una hora para considerar la opción de la rendición, los japoneses se negaron a rendirse y abrieron fuego con sus rifles sobre los acorazados rusos. A continuación, antes de que un torpedo destruyera el *Kinshu Maru*, numerosos oficiales y soldados se practicaron el *harakiri*. Esta impactante demostración del antiguo y feroz espíritu feudal sugiere con qué intensidad luchan los japoneses y el alto precio que deberán pagar los rusos por una victoria. <<

[81] Herbert Spencer. <<

[82] No se puede extraer con seguridad ninguna deducción de la actitud aparente del gobierno japonés hacia las instituciones religiosas en Japón. La política de los últimos años ha animado las formas de religión occidental menos tolerantes. Sin embargo, resulta curiosa la intolerancia hacia la masonería. En teoría la masonería está prohibida en Japón, aunque desde la abolición de la extraterritorialidad, se ha permitido, o más bien sufrido, el establecimiento de las logias extranjeras en determinadas condiciones en los puertos abiertos al comercio. Un japonés es libre de ser masón en Europa o América, pero no puede ser masón en Japón, donde las actuaciones de todo tipo de sociedades y organizaciones deben estar abiertas a la vigilancia del gobierno. <<

[83] Vietnamita. *(N. de T.)*. <<

[84] Estas cartas aún no han sido publicadas. <<

[85] Ito Hirobumi (1841-1909) y Kaneko Kentaro (1853-1942) fueron dos de los principales artífices de la constitución Meiji de 1889, cuya redacción estuvo influenciada por los escritos de Spencer. *(N. de T.)*. <<

[86] Se calcula que el número de familias interraciales asciende a unas cien. <<

ÍNDICE